

قدري حافظ طوقان

مقام العقل عند العرب

اهداءات ٢٠٠٢

أ/ثروت اباظة

القاهرة

مقام العقل عند العرب

مقام العقل عند العرب

تأليف

قدرى حافظ طوقان

عضو المجمع العلمى العربى بدمشق
عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
نائب رئيس الإتحاد العلمى العربى بالقاهرة
رئيس الجمعية الأردنية للعلوم
عضو المجمع العلمى لدول البحر الأبيض المتوسط بإيطاليا
عضو عدة جمعيات علمية فى أميركا وأوروبا



للطباعة والنشر والتوزيع
شارع بشارة الخوري ـ بناية مكرزل ـ بيروت ـ تلفون ٢٩١٤١١

فى هذا الكتاب

صفحة

صفحة

مفهوم العقل عند العرب

من معانى العقل فى اللغة :

عقل الشىء : فهمه وتدبره

وعقل فلان : عرف الخطأ الذى كان عليه

والعاقل : هو المدرك الفاهم الحكيم

والعقول : هو المدرك ، الفاهم للأمور

والعقل كما هو مبين فى التراث اليونانى والعربى يُقال على أنحاء كثيرة :

- الشىء الذى يقول به الجمهور فى الإنسان إنه عاقل .
- العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون : هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل .
- العقل الذى تكلم به أرسطو فى كتاب البرهان .
- العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .
- العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة .

وليس من شأننا فى هذا الكتاب البحث فى العقل الذى تكلم به أرسطو أو ذكره فى كتبه ، فهذا مسطور فى رسائل للفارابى والكندى وغيرهما .

وفى كتاب الطب الروحانى لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى، يتجلى مفهوم العقل ومقامه عند علماء العرب وفلاسفتهم فى الفصل الأول فى فضل العقل ومدحه .

قال الرازى : « . . . إن البارى عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه . وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . . . ، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسْناها وذللناها وصرفناها فى الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها . وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا . ونصل به إلى بغيتنا ومرادنا . فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه . وبه نلنا صناعة الطب الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا .

وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا . وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها . وبه وصلنا إلى معرفة البارى عز وجل الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشئ الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين . والذى به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كأن قد أحسسناها، ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها .

وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته ؛ فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع تابعاً . بل نرجع فى الأمور إليه ، ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه . ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدّره ، والحائد به عن سنّته ومحجّته . وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره . بل نروّضه ونذلّله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإنا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه ، وأضاء لنا غاية إضاءته ، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به . . . »

* * *

وقد بلغ تمجيد العرب للعقل حداً دفعهم إلى القول : إن الله عقل وهو المصدر لجميع العقول .

وفى نظرية الفيض لابن سينا يتجلى لنا مقام العقل فى شرح « . . . إن الله عقل . . . ولما كان الله عقلا فالذى يصدر عنه عقل . . » .

ومن علماء العرب من جعل العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلى .

ويرى الفارابى أن الدين والفلسفة لا تتناقضان ، وليس بينهما من اختلافات . ذلك لأنهما تتفرعان من أصل واحد يحوى المعرفة والحق والحياة

وهو العقل الفعال « . . . الذى هو فعال دائماً والمتحقق تحققاً تاماً وهو الله . . . » . وهذا العقل الفعال هو المنهل الذى ينهل منه الفلاسفة والأنبياء « . . . وإذا كان المصدر واحداً فالفلسفة واحدة والدين واحد . . . » .

ودعا المعرّى إلى تحكيم العقل فى كل شىء وإلى طاعته، ففى ذلك الرحمة والخير . وفى رأيه أن الخير لا يكون خيراً حقيقياً إلا إذا كان خاضعاً لحكم العقل .

ويتجلى من صفحات هذا الكتاب، أن من علماء العرب من أخذ بالعقل ومن خالف بالعقل . لهذا لا عجب إذا رأيناهم يحاربون الخرافات والتنجيم . وقد بلغ إيمان ابن طفيل بالعقل درجة جعلته يقول : إن العقل يستطيع بالاستقراء والتأمل أن يدرك الحقائق العليا إدراكاً تاماً . وإن هذا العقل لا يحتاج إلى الشريعة فى تثقيفه وتوجيهه .

ومن الآراء التى بثها ابن رشد فى كتبه يتبين أنه كان يتقيد بالعقل ولا يسير إلا على هداه، حتى إنه دعا إلى تأويل الإجماع إذا كان الإجماع يخالف العقل .

وقال علماء العرب بسلطان العقل وبالغوا فيه؛ فإذا تحاكموا فإلى العقل وإذا حاجوا فبحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل . وإذا تعارض دليل النقل ودليل العقل، أوجبوا تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل، أو عملوا بدليل العقل . وإذا تعارض حديث مع العقل اعتبروا الحديث مزوراً وغير صحيح .

وفوق ذلك : أخضعوا الأدب والتشريع للعقل ، وساروا فى أساليبهم وفى معالجتهم القضايا على أساس العقل والمنطق . فانطلقوا فى ساحات الفكر وميادين العقل لم يعبأوا بالعراقيل والتقاليد والعوائق ، ولا بقداسة أو تقديس الماضى وسلطة الماضى . فطهـّروا الفلك من أدران التنجيم وصححوا الكثير من الآراء التى جاء بها فلاسفة اليونان ، كما نبذوا النظريات التى لا تستقيم مع العقل فى الطبيعة والكيمياء ، وأطاحوا بالخرافات التى تسود بعض فروع المعرفة ، وأنشأوا مذهباً جديداً عرف بالمذهب العربى أو الطريقة العربية التى تقوم على جعل العقل المرجع والدليل والحكم .

وفى كتابنا هذا « مقام العقل عند العرب » حصرنا البحث وركزناه فى النواحى التى تدلـّل على الطريقة العربية فى البحث والإنتاج الفكرى والعلمى ، وفى جعل العقل ؛ القائد والمرجع والحكم مما كان له أكبر الأثر فى التقدم الذى أصاب المعرفة الإنسانية من طريقتهم هذه ، وفى دفع الفكر إلى آفاق ومجالات هيأت العقول للتفكير العلمى الحديث .

الباب الأول

العقل فى الإسلام

مقام العقل فى القرآن الكريم — مقام العقل عند الرسول — مقام العقل عند الصحابة والفقهاء — مقام العقل عند إخوان الصفاء

١

مقام العقل فى القرآن الكريم :

— العقل أساس الدين ومنبع العلم ومطلعه .

وهل جرى علم أو ازدهر فنّ إلا على أساس العقل ؟

وهل يستقيم دين بلا عقل ؟

وهل يعرف إنسان ما أمر الله وما نهى عنه إلاّ بالعقل ؟

وعلى أساس العقل شرعت الشرائع وسُنّت القوانين وقامت الحضارات وامتدت المدنيات. لهذا لا عجب إذا ورد ذكره فى كتاب الله وعلى لسان نبيّه الكريم. فقد شرّف الله العقل وأعلى مكانته، وعظّم الرسول العقل وقدّس حرمته. ومجّده الفلاسفة والحكماء والعلماء؛ فصرفوا جهودهم إلى إعلاء شأنه والبحث فيه ودعوا إليه وساروا بمقتضاه؛ وجعلوه الدليل والقائد والحكم .

لقد أحلّ القرآن العقل منزلا سامياً وجعله نوراً يهدى به الناس، وطالبهم باستعماله والتحاكم إليه وسماه نوراً فى قوله تعالى : ﴿ اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ[1] ﴾

---

(١) سورة النور ٢٤ ، الآية ٣٥ .

وسمّى العلم المستفاد منه روحاً ووحياً فقال تعالى :

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا[١] ﴾

﴿ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ[٢] ﴾

وحين يجادل القرآن الماديين والدهريين وأرباب الملل والنحل ، إنما يجادلهم بالبرهان ويدعوهم إلى إمعان النظر والفكر ، يتجلى ذلك فى قوله تعالى :

﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ، أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ[٣] . . ﴾

وقد حمل القرآن على المقلدين الذين يعطلون عقولهم ولا يستعملونها فقال :

﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ[٤] ﴾ ،

﴿ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ[٥] ﴾

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا[٦] ﴾

وفى القرآن دعوة إلى الخروج على التقاليد البالية والثورة على المقلّدين

---

(١) سورة الشورى ٤٢ ، الآية ٥٢ .

(٢) سورة الأنعام ٦ ، الآية ١٢٢ .

(٣) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٧٩

(٤) سورة الأنفال ٨ ، الآية ٢٢ .

(٥) سورة يونس ١٠ ، الآية ٤٣ .

(٦) سورة محمد ٤٧ ، الآية ٢٤ .

بغير إدراك وعلم . جاء فى الكتاب المبين :

﴿ و إذا قيلَ لهم اتَّبِعُوا ما أنزلَ اللهُ ، قالوا بَلْ نَتَّبعُ ما ألفينا عليه آباءنا أوَ لو كانَ آباؤهم لا يَعْقِلُون شَيْئاً ولا يَهْتَدون[١] ﴾.

﴿ و إذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إلى ما أنْزَلَ اللهُ و إلى الرسولِ قالوا حَسْبُنا ما وَجدْنا عليه آباءنا ، أوَ لَوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون[٢] ﴾

ويرى الإسلام أن النفوس المبتلاة بالهوى لا تفكر فى الأمور إلا من زاويتها الخاصة ، ولا تدرك المشاكل إلا من منظارها الخاص ، والهوى بلاء ما بعده بلاء يقود صاحبه إلى المهالك ، ذلك أن الهوى هو قيد للعقل وعائق فى سبيل انطلاقه وتحرره . وحين يكثر فى الجماعة أو فى الأمة أصحاب الهوى والعقول الضيقة المقيدة فالمجتمع عرضة لأخطار التأخر والجمود والفساد .

قال تعالى : ﴿ أفَمَنْ كانَ على بيِّنةٍ من ربِّه كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سوءُ عَمَلِه واتَّبَعُوا أهْواءَهم[٣] ﴾

---

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

(٢) سورة المائدة ٥ ، الآية ١٠٤ .

(٣) سورة محمد ٤٧ ، الآية ١٤ .

﴿ ولو اتَّبَعَ الحقُّ أهواءهُمْ لفَسَدَتِ السموات والأرضُ ومن فيهن[(١)] .. ﴾

وكثيراً ما وردت آيات تنتهى بهذه الجوامع :

﴿ بل أكثرهُمْ لا يعقلون[(٢)] ﴾

﴿ قلْ هَاتُوا برهانَكم إن كُنْتُمْ صادقين[(٣)] ﴾

﴿ أفلا تَسْمعون[(٤)] ﴾

﴿ إنّما يَتَذكَّرُ أولو الألْبَاب[(٥)] ﴾

﴿ وفى أنْفُسِكُم أفَلا تُبْصِرون[(٦)] ﴾ .

ومجّد الإسلام الحرية العقلية ، فقد جاء فى القرآن :

﴿ لا إكراهَ فى الدِّين ، قد تبين الرشد من الغى[(٧)] ﴾

﴿ وقل الحقُّ من ربِّكم ، فمن شاء فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاء فلْيَكْفُرْ[(٨)] . ﴾

---

(١) سورة المؤمنون ٢٣ ، الآية ٧١ .
(٢) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٦٣ .
(٣) سورة النحل ٢٧ ، الآية ٦٤ .
(٤) سورة القصص ٢٨ ، الآية ٧١ .
(٥) سورة الرعد ١٣ ، الآية ١٩ .
(٦) سورة الذاريات ٥١ ، الآية ٢١ .
(٧) سورة البقرة ٢ ، الآية ٢٥٦ .
(٨) سورة الكهف ١٨ ، الآية ٢٩ .

وبهذا أطلق القرآن حرية النظر وسجّل على المتزمتين إثم ما يفعلون ، وجعل رسول الله مبلّغاً ومذكّراً لا مسيطراً ومهيمناً : ﴿ فَذَكِّرْ إنما أنتَ مذكِّر . لستَ عليهم بِمُصَيطِر[1] ﴾ وبهذا كله خلا الإسلام من شيء اسمه السلطة الدينية .

ولم يقف القرآن عند هذه الحدود ، بل أمر بإحسان استعمال السمع والبصر والعقل حتى يهتدي الإنسان عن طريقها إلى الحق والحقيقة ، ويكون الحق واضحاً عنده ، والحقيقة ثابتة لديه . قال تعالى : ﴿ ولا تقفُ ما ليسَ لكَ به عِلْم إنّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفُؤادَ كلُّ أولئكَ كانَ عنه مَسْئُولا[2] ﴾

ففي هذه الآية الجامعة أصول رئيسية هي المتبعة في أصول النظر العلمي فلقد أمر بالمشاهدة الصحيحة والتفكير الصحيح ، وأن على الإنسان أن يتمسك بما يصل إليه من حق أو حقيقة عن هذين الطريقين : المشاهدة والتفكير .

ويرى الزمخشري في كشّافه أن المراد في هذه الآية أيضاً « . . . النهي عن أن يقول الرجل ما لا يعلم وأن يعمل بما لا يعلم . . . ويدخل فيه النهي عن التقليد دخولا ظاهراً لأنه اتّباع لما لا يعلم صحته من فساده . . . »

---

(١) سورة الغاشية ٨٨ ، الآية ٢١ ، ٢٢ .

(٢) سورة الإسراء ١٧ ، الآية ٣٦ .

ولسنا بحاجة إلى القول : إن الإسلام قد أكبر العقل إكباراً دونه أى إكبار ودعا إلى تعظيمه وإجلاله والرجوع إليه . قال تعالى :

﴿ آتيناهُ حكماً وعلماً[١] ﴾ أى فقهاً وعلماً .

﴿ ولقد آتينا لقمانَ الحكمة[٢] ﴾ أى آتيناه الفقه والعقل وإصابة القول .

﴿ فاتقُوا اللهَ يا أُولى الألْباب[٣] ﴾

﴿ إن في ذلكَ لَذِكرى لِأُولى الألْبَاب[٤] ﴾

﴿ وأشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ منكم[٥] ﴾ أى ذوى عقل .

﴿ إنّ في ذَلكَ لَذِكْرى لِمَنْ كَانَ لَه قَلْبٌ[٦] ﴾ أى عقل .

﴿ ليُنْذِرَ من كان حياً[٧] ﴾ أى عاقلا .

﴿ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيات لقومٍ يعقلون[٨] ﴾

﴿ فاسْألوا أَهْلَ الذِّكرِ إن كنتم لا تعلمون[٩] ﴾

---

(١) سورة يوسف ١٢ ، الآية ٢٢ .
(٢) سورة لقمان ٣١ ، الآية ١٢ .
(٣) سورة المائدة ٥ ، الآية ١٠٠ .
(٤) سورة الزمر ٣٩ ، الآية ٢١ .
(٥) سورة الطلاق ٦٥ ، الآية ٢ .
(٦) سورة ق ٥٠ ، الآية ٣٧ .
(٧) سورة يس ٣٦ ، الآية ٧٠ .
(٨) سورة الروم ٣٠ ، الآية ٢٨ .
(٩) سورة النحل ١٦ ، الآية ٤٣ .

وهناك آيات جامعات تدعو الإنسان إلى النظر فى الكون والتفكير فى روائعه ، وإلى جعل العقل أساساً للتحكيم والتفكير فى الطبيعة على جلالها وعظمتها ، كما تستحثه على إطلاق تفكيره فى السموات والأرض والوجود وما على الأرض ومن عليها . ولفت نظره إلى السماء كيف رفعها وإلى الأرض كيف سطحها ، والجبال كيف نصبها ؛ وإلى الإنسان كيف خلقه ، وإلى الأنعام كيف خلقها ؛ وإلى النباتات كيف أنبتها فقال تعالى :

﴿ وهو الذى مَدَّ الأرْضَ وَجَعَل فيها رَوَاسِيَ وأَنْهاراً ومن كُلِّ الثَّمَرات جَعَلَ فيها زَوْجَيْنِ اثْنَيْن ؛ يُغْشِى اللَّيلَ النَّهَارَ ، إنّ فى ذلك لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفكّرون. وفى الأرض قِطعٌ متجاورات وجَنَّاتٌ من أعْنابٍ وزرعٌ ونخيلٌ صِنْوانٌ وغيرُ صِنْوانٍ يُسقَى بماء واحد ، ونُفَضِّلُ بعضَها على بَعْضٍ فى الأُكُلِ إنّ فى ذلكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يعقلون[1] ﴾

﴿ أَفَلاَ يَنظُرُون إلى الإبِلِ كيفَ خُلِقَتْ . وإلى السماء كيف رُفِعَتْ . وإلى الجبال كيفَ نُصِبَتْ . وإلى الأرض كيفَ سُطِحَت[2] ﴾

---

(١) سورة الرعد ١٣ ، الآية ٣ ، ٤ .

(٢) سورة الغاشية ٨٨ ، الآية ١٧ وما بعدها .

﴿ سَنُرِيهِمْ آياتِنا فى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحق[١] ﴾ ﴿ أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فى مَلَكُوتِ السموات والأرضِ وما خَلَقَ اللهُ من شىء[٢] . . . ﴾

ويرى ابن رشد أن هذه الآية تحث على النظر فى جميع الموجودات كما يرى فى قوله تعالى: ﴿ فاعْتَبِروا يا أُولى الأبْصَار[٣] ﴾ نصاً صريحاً على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معاً .

وفى القرآن آيات أخرى تدعو إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطالب معرفتها به .

من ذلك قوله تعالى : ﴿ إنَّ فى خَلْقِ السماواتِ والأرضِ واختلاف اللَّيلِ والنَّهارِ والفُلْكِ التى تجرى فى البحرِ بما ينفعُ الناسَ، وما أنزل اللهُ من السَّماء من ماء فأحيَا به الأرضَ بعدَ موتِها و بثَّ فيها مِنْ كلِّ دابَّةٍ وتصريف الرِّياحِ والسَّحابِ المسخَّرِ بَيْنَ السَّماء والأرضِ لآياتٍ لقومٍ يعقلون[٤] ﴾

---

(١) سورة فصلت ٤١ ، الآية ٥٣ .
(٢) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٨٥ .
(٣) سورة الحشر ٥٩ ، الآية ٢ .
(٤) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٦٤ .

﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهاداً . والجبالَ أوتاداً . وخلقناكُمْ أزواجاً . وجعلنا نومَكُمْ سباتاً . وجعلنا الليلَ لباساً . وجعلنا النهارمعاشاً . وبَنَيْنا فوقَكم سَبْعاً شِدَاداً . وجَعَلْنا سِرَاجاً وهَّاجاً . وأنزلنا مِنَ المعصراتِ ماءً ثجَّاجاً . لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا ونباتاً . وجنَّاتٍ ألفافاً[1] ﴾

﴿ فَلْيَنْظُرِ الإنسانُ إلى طَعَامِه . أنَّا صَبَبْنا الماء صبًّا . ثم شَقَقْنا الأرضَ شقًّا . فأنبتنا فيها حبًّا . وعنباً وقضباً . وزيتوناً ونخلاً . وحدائقَ غلباً . وفاكهةً وأبًّا . متاعاً لكم ولأنعامِكم[2] ﴾

﴿ أوَ لَمْ يَرَ الذينَ كفَروا أن السمواتِ والأرضَ كانتا رَتْقاً ففتَقْناهما وجعلنا من من الماء كلَّ شيء حيّ[3] ﴾

﴿ وآيةٌ لَهُمُ الأرضُ المَيْتَةُ أحْيَيْنَاها وأخْرَجْنَا منها حباً فمنه يأكلون[4] ﴾ .

وفى القرآن آيات تدعو إلى إيقاظ العقل وإعمال الفكر والبغى على

---

(١) سورة النبأ ٧٨ ، الآية ٦ وما بعدها .

(٢) سورة عبس ٨٠ ، الآية ٢٤ وما بعدها .

(٣) سورة الأنبياء ٢١ ، الآية ٣٠ .

(٤) سورة يس ٣٦ ، الآية ٣٣

الآخذين بالظنون والأوهام . قال تعالى :

﴿ قُل انظُروا مَاذا في السموات والأرض[1] ﴾

﴿ أفَلَمْ يَسِيروا في الأرضِ فتكونَ لَهم قُلوبٌ يَعْقلونَ بها أو آذانٌ يَسمعون بها فإنها تَعْمى الأبصارُ ولكن تَعْمى القلوبُ التي في الصدور[2] ﴾

﴿ قلْ سيروا في الأرض فانظُروا كيف بدأ الخلق[3] . . . ﴾

ولا شك أن هذا النمط من الآيات الجامعات والأقوال البينات ، ما يرشد الناس إلى التفكير في الكون وخبايا الأرض وأسرار الحياة وقوانينها والتطلع إلى خفايا الوجود . وبهذا ينطلق العقل البشري باحثاً منقباً متطلعاً مما يؤدي إلى الوصول إلى دقائق الحقائق في الوقوف على نظام هذا الكون وموجوداته على تعددها وتباينها وتعقدها . . .

وفي القرآن الكريم آيات ترفع من شأن العلم والعلماء .

قال تعالى : ﴿ هَلْ يَسْتوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون . إنما يتذكرُ أولو الألباب[4] ﴾

﴿ وما يستوى الأعمَى والبصيرُ ولا الظُّلُمَاتُ ولا النُّور[5] ﴾ .

---

(١) سورة يونس ١٠ ، الآية ١٠١ .

(٢) سورة الحج ٢٢ ، الآية ٤٦ .

(٣) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٢٠ .

(٤) سورة الزمر ٣٩ ، الآية ٩ .

(٥) سورة فاطر ٣٥ ، الآية ١٩ و ٢٠

﴿ يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمنوا مِنْكم والذينَ أوتوا العلمَ دَرَجَات[١] ﴾
﴿ شَهِدَ اللهُ أنهُ لآ إله إلاَّ هوَ والملائكةُ وأولو العلم قائمًا بالقسط[٢] ﴾
﴿ إنّما يَخشَى اللهَ مِنْ عبادِه العُلمَاء[٣] ﴾
﴿ وتِلْكَ الأمثالُ نَضرِبُها للنّاسِ ومَا يَعقِلُها إلاّ العالِمون[٤] ﴾
﴿ ومِنْ آياته خَلْقُ السمٰواتِ والأرضِ واختلافُ ألسنتكم وألوانِكم ، إنّ فى ذلك لآياتٍ للعالِمين[٥] ﴾

وفى القرآن آيات تفتح المجال للإنسان ليبحث ويدرس وتفرض عليه أن ينظر ويفكر مما يدفع إلى التغير والتطور والارتقاء .

جاء فى الكتاب المبين : ﴿ وما أوتيتُم من العِلْمِ إلاّ قَليلاً[٦] ﴾
﴿ وقُلْ ربِّ زدنى علمًا[٧] ﴾

ويرى بعض المفكرين أن الدين الذى يقول للناس : ﴿ ويخلق

---

(١) سورة المجادلة ٥٨ ، الآية ١١ .
(٢) سورة آل عمران ٣ ، الآية ١٨ .
(٣) سورة فاطر ٣٥ ، الآية ٢٨ .
(٤) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٤٣ .
(٥) سورة الروم ٣٠ ، الآية ٢٢ .
(٦) سورة الإسراء ١٧ ، الآية ٨٥ .
(٧) سورة طه ٢٠ ، الآية ١١٤

مَالاَ تَعْلَمُونَ[١] . .﴾ قد فتح أمامهم « باحة اللانهاية فلا يدع فى أنفسهم حاجة إلى السؤال عن الحدود والغايات . . . » وأباح للعقول أن تجول فى كل مجال وأن تجوس خلال كل مجهول .

وفى رأى الباحثين أن هذه الآيات وأمثالها من التى وردت فى القرآن الكريم كانت من عوامل اندفاع المسلمين بعد وفاة النبى « . . وراء العلم اندفاعهم وراء الحياة . . » فرأوا فى العلم الحياة ، وأن الحياة لا تكون غزيرة ولا معنى لها إذا ابتعدت عن العلم وشطّت عن قواعده وأصوله .

* * *

---

(١) سورة النحل ١٦ ، الآية ٨

٢

مقام العقل عند الرسول :

كان الرسول ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال . فقد رأى فيه أنه أصل الدين وأساسه ، وأن لا دين لمن لا عقل له . قال عليه السلام حين سأله عليٌّ عن سنّته : « . . . والعقل أصل ديني . . . » .

وأمر بالتواصى بالعقل والرجوع إليه ، ففيه النجاة وفيه الأمان . قال الرسول الكريم : « اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه . واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم ... » .

وبيّن أن الله يأخذ بالعقل ويعطى به ويثيب ويعاقب على أساسه فقال : « . . أول ما خلق الله العقل فقال له : أقبل ؛ فأقبل . ثم قال له أدبر ؛ فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتى وجلالى ما خلقت أكرم علىّ منك . بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعاقب . . . » .

وقال أيضاً : «الناس يعملون الخيرات ، وأنهم يعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم » :

ما تم دين أحد إلا بالعقل . وما عبد الله بشىء أحبّ إليه من العقل وبمثل العقل . فهو دعامة الإنسان ، وعلى قدر عقله تحسن سيرته

وتكون عبادته ويكون الاقتراب من الكمال ويكون الجزاء .

روى لقمان ابن أبي عامر عن أبي الدرداء أن رسول الله قال : « يا عويمر ازدد عقلا تزدد من ربك قرباً . . . » .

وروى أنس بن مالك قال : أثنى على رجل عند رسول الله بخير فقال : كيف عقله ؟ . . قالوا : يا رسول الله إن من عبادته . . . إن من خلقه . . . إن من فضله . . . إن من أدبه . . . فقال : كيف عقله ؟ قالوا : يا رسول الله نثني عليه بالعبادة وتسألنا عن عقله . فقال رسول الله : إن الأحمق العابد يصيب بجهله أعظم من فجور الفاجر . وإنما يقرب الناس من ربهم بالزلف على قدر عقولهم .

وقال عليه السلام : « لكل شيء دعامة ، ودعامة المؤمن عقله ، فبقدر عقله تكون عبادته » .

ويرى الرسول أن الحياء والدين من مستلزمات العقل فلا يكونان إلا مع العقل ولا يسيران إلا في كنفه . وفي الأثر : « إن جبريل أتى آدم عليه السلام فقال له : إني أتيتك بثلاث فاختر واحدة منها . قال : وما هي يا جبريل ؟ قال : العقل والدين والحياء . قال قد اخترت العقل . فخرج جبريل إلى الحياء والدين فقال : ارجعا . فقد اختار عليكما العقل . فقالا : أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان » .

وبالعقل يتفاضل الناس ويتقربون به إلى الله . وعلى كماله يتم الدين ويستقيم ؛ قال الرسول : « أفضل الناس أعقل الناس » .

وقال : « ما اكتسب رجل مثل عقل يهدى صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى . وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله » .

وقال : « أتمكم عقلا أشدكم لله خوفاً وأحسنكم فيما أمركم به ونهى عنه» .

وعن عائشة قالت : «قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس فى الدنيا؟ قال بالعقل . قلت وفى الآخرة . قال : بالعقل . قلت : أليس إنما يجزون بأعمالهم . فقال رسول الله يا عائشة : وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله عز وجل من العقل . فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم ، وبقدر ما عملوا يجزون » .

وحسب العقل أن يجعل الإنسان مقبلا على شأنه . عارفاً بزمانه . وحافظاً للسانه . فهو أشرف الأحساب لا يتم حسن الخلق إلا به . ولا يكون السؤدد إلا عليه . قال عليه السلام : « إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم ، ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله » .

• وعن عمر أنه قال لتميم الدارى : « ما السؤدد فيكم؟ قال : العقل. قال صدقت . سألت رسول الله كما سألتك ، فقال كما قلت . ثم قال : سألت جبريل : ما السؤدد ؟ فقال : العقل » .

والعقل آلة المؤمن ومطيته ، وغاية العباد وداعى العابدين وبضاعة المجتهدين.

كثرت المسائل يوماً على رسول الله فقال : يا أيها الناس ، إن لكل شىء مطية ، ومطية المرء العقل . وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحق أفضلكم عقلا .

وعن أبى عباس قال : قال الرسول : «لكل شىء آلة وعدة ، وإن آلة

المؤمن العقل . ولكل شيء مطية ، ومطية المرء العقل . ولكل شيء دعامة ، ودعامة الدين العقل . ولكل قوم غاية ، وغاية العباد العقل . ولكل قوم داع ، وداعي العابدين العقل . ولكل تاجر بضاعة ، وبضاعة المجتهدين العقل . ولكل أهل بيت قيّم ، وقيّم بيوت الصديقين العقل . ولكل خراب عمارة ، وعمارة الآخرة العقل . ولكل امرئ عقب ينسب إليه ويذكر به ، وعقب الصدّيقين الذين ينسبون إليه ويذكرون به العقل . ولكل سفر فسطاط ، وفسطاط المؤمنين العقل .

والعقل نور ، جعله الله للدّين أصلا وللدنيا عماداً ، به يميز الحق من الباطل - وعليه يقوم النجاح ويكون الفلاح .قال عليه الصلاة والسلام : « العقل نور فى القلب . يفرق به بين الحق والباطل».

وقال : « أفلح من رُزق لباً . . . » أى عقلا .

وفى الأحاديث المتواترة عن الرسول ما يدلّ على إعزازه للعلم وتقديره للمشتغلين فيه . وقد بلغ الإعزاز والتقدير حدوداً جعلت التفكير أفضل من العبادة ، والعلماء أفضل من العابدين . قال الرسول : « فِكْر ساعة خير من عبادة ستين سنة ». وقال : « فقيه واحد أفضل عند الله من ألف عابد ». وقال : «مداد العلماء خير عند الله من دم الشهداء » .

وقد شجع الرسول العلماء وحث على طلب العلم فقال : « اطلبوا العلم ولو بالصين ». وقال : « خذ الحكمة ولا يضرك من أى وعاء خرجت » . وقال : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » .

وأعز الرسول العلماء وحدّد مركزهم وقد سما به فقال : « العلماء أمناء أمتى » . وقال : « العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثتى وورثة الأنبياء » .

وكذلك حث الرسول على الاجتهاد وإعمال العقل . وخرج بأحاديث فى هذا الصدد لا تزال القوة الدافعة التى تدفع الفقهاء والمفكرين إلى إشغال عقولهم وتحريكها .

قال الرسول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب . فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .

وهذه الأحاديث تحتم على الناس أن يطلبوا العلم وأن يأخذوه من أى طريق ، وأن يجتهدوا ويحركوا عقولهم ، ففى هذا كله التقدم والارتقاء ؛ والخير المشترك . ولولا ذلك لما تقدم العرب والمسلمون تقدمهم المشهود فى الحضارة وفى خدمة العلم فى سائر ميادينه وحقوله .

٣

مقام العقل عند الصحابة والفقهاء والحكماء :

فى القرآن دين وأحكام ، ومنه أخذ الصحابة ومن أتى بعدهم من التابعين علمهم وتشريعهم . وفى السنة — وهى ما صدر عن الرسول من من أقوال وأعمال — تفسير لنصوص القرآن وإيضاح لمعانيه . وهذان المصدران هما أساس الأحكام الفقهية ومنهما يستمد المسلمون معاملاتهم وعباداتهم .

وحين لا يكون فى القرآن نص صريح أو فى السنة نص معتمد موثوق ، كان الصحابة وعلماء المسلمين يلجأون إلى القياس أو الرأى فيحكمون العقل واللغة للتفهم والاستنباط .

ولعمر بن الخطاب دعوة صريحة إلى إعمال العقل والفهم والقياس فيما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص . فقد ورد فى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى ما يلى :

« . . ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه عقلك ، وهُديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق . فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل . الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنّة . ثم اعرف الأشباه والأمثال. فقِس الأمور عند ذلك واعمد إلى

أقربها إلى الله وأشبهها بالحق . . . » .

وكان عمر أكثر الصحابة استعمالا للرأى ، وكان يجتهد فى تعرف المصلحة التى لأجلها كانت الآية أو الحديث . ثم (. . . يسترشد بتلك المصلحة فى أحكامه ، وهو أقرب شىء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته . . .)

ولم يقف الصحابة عند النصوص ، بل رجحوا عليها القياس ، وكذلك سار على غرارهم التابعون والأئمة من بعدهم . وقد سمى الفقهاء الذين جعلوا الرأى أصلا من أصول الأحكام — أهل الرأى .

وعلى ذكر أهل الرأى لابد من الإشارة إلى أن الفقهاء والمؤرخين قد أطلقوا على مذهب أبى حنيفة مذهب أهل الرأى ، ذلك لأنه كان لأبى حنيفة مقدرة واسعة على تحكيم الرأى والمنطق ، وعلى تطبيق الأحكام الشرعية على القضايا العملية ، وعلى التوسع فيها بطريقة القياس ، وعلى أساس المصلحة والعدل .

ويتجلى كذلك إيمان الفقهاء وأئمة الدين بالعقل والتسليم بحقوقه فى اتجاه الشافعى ، فقد غير مذهبه القديم وخرج على الناس بآراء جديدة ، ووجهات نظر مبتكرة حين قدم القاهرة . وحين سئل عن السبب الذى دفعه إلى ذلك ، قال : إنه رأى أشياء جديدة وسمع أقوالا جديدة .

ونادى مالك — أو مدرسة مالك — بمبدأ جديد وهو قاعدة المصالح المرسلة ، التى تقوم على اعتبار المعنى المعقول الموافق للمصلحة ، ولروح الشريعة ،

وبناء الأحكام عليه .

كما تنادت مدرسة أحمد بن حنبل بمبدأ اعتبار المصلحة، وتقديم المصلحة على النصوص الدينية .

ولما كثر البحث فى العقائد وتفرّع إلى بحوث متنوعة وموضوعات متعددة، لم تكن فى زمن النبي أوصحابته. أخذت هذه البحوث والموضوعات ولا سيما فى العصر العباسى الأول تتركز ليتكوّن منها علم أطلق عليه (علم الكلام) ، كما أطلق على الذين يشتغلون فيه (علماء الكلام) .

ويمكن القول ان علم الكلام يبحث فى العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها . ويقول الغزالى : « إن أهل هذا العلم متمسكون أولاً بالأخبار والآيات ، ثم بالدلائل العقلية » . ولما كان الدين منقسماً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل ، والطاعة فرع ، كان أصولياً من تكلم فى المعرفة والتوحيد . وكان فروعياً من تكلم فى الطاعة والشريعة .

والأصول هى موضوع علم الكلام . والفروع هى موضوع علم الفقه . وقالوا : إن كل ما هو معقول، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال. فهو من الأصول . وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالاجتهاد . فهو من الفروع .

ومن هنا يتبين مقام العقل عند الفقهاء ، فهو من مراجعهم وهو المعوّل حين لا نص فى الكتاب أو السنة .

وما القياس والاجتهاد إلا إعمال العقل، وإعطائه الحرية والرجوع إليه والتوصل إلى المعقول بالنظر والاستدلال . وقد وقع استعمال الرأى

والقياس فى أوسع صورة عند الحنفية، ثم بين الشافعية، ولكن فى مجال ضيق . والواقع أن القياس هو أصل من أصول العقيدة الإسلامية وإن جاء فى المرتبة بعد القرآن والسنة .

كان علماء الكلام ينظرون إلى العقل نظرة كلها إجلال وإكبار ، ذلك لأنه محل الإيمان والمعتمد فى تقرير أدلة الإيمان الدال على مواضع الشبه . وقالوا بالأخذ بالمعقول وترك المنقول إن تعارض معه .

وبيّن ابن تيمية فى بعض رسائله بأن اعتماد النقل القاطع فى أصول العقيدة والدين يرجع أيضاً إلى البرهان والعقل . ويرجع بعض الفقهاء إلى أن الضلال الذى انتشر بين المسلمين فى تكفير بعضهم لمجرد مخالفة أمر من الأمور إنما يرجع إلى تضييق حرية البحث . فلقد كانت هذه أوفر فى صدر الإسلام ولم يكن التكفير هيناً . وكانوا يرون فى مخالفة أمر من الأمور دليلا على اختلاف العقول وتباين مواقع النظر لا أكثر . وأنه لايجوز أن يبنى على هذا الاختلاف أو التباين تكفير أو مروق أو زندقة .

وفوق ذلك فقد اعتبر علماء الكلام علم الكلام نوعاً من الفلسفة، وعلى هذا ؛ فلا يجوز الخوض فيه إلا على أساس إعمال العقل والبرهان، واتباع طرق الفلاسفة فى البحث، ذلك لأن مبنى علم الكلام — على رأيهم — العقل والفكر .

ويقول الفقهاء : إن العقل صالح لإدراك ما يأتى به الشرع من الحسن والخير . ولكنهم لا يذهبون مذهب المعتزلة الذين يقولون إن العقل يدرك علل التشريع ويدرك الحسن والخير قبل ورود الرسالة ، أى أن العقل

يستطيع أن يدرك الخير من الشر ، والحسن من القبيح . وأن الشرع يجب أن يؤيد ما يساير العقل ويدعم ما يصل إليه . أما علماء الكلام، فيرون أن العقل لا يستقل بهذا الإدراك قبل ورود الشرع . وأنه يستطيع أن يدرك ما تقرره الشريعة . وذهبوا إلى أن الأدلة الشرعية لا تنافى العقل . وأن مسئولية القيام بالتكاليف الشرعية تقع على أهل العقل والإدراك . وهى تتناسب ومقدار العقل . فالمسئولية على الصبيان وأهل السفه مثلا . لا شيء تجاه المسئولية على صاحب الفهم والعقل . وقالوا : إن درجات العلماء تتفاوت بحسب مراتبهم فى فهم الشريعة وإدراك عللها .

ويرى الفقهاء أن التقليد الأعمى باطل فى الشريعة . وفى هذا إعزاز للعقل ورفع لشأنه . وقد استدلوا على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأقوال الأئمة .

ومن أئمة الدين من أنكر صلاحية المقلد للقضاء . قال الإمام الشوكانى « . . . إن المقلد لا يصلح للقضاء . ولا يحل له أن يفتى من يسأله عن حكم الله فى أمر من الأمور » .

ولم يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل أوجبوا الاجتهاد كما سيتبين فى فصل (الاجتهاد فى الإسلام) وقالوا : إنه واجب على كل عالم قادر عليه . وخرجوا من ذلك بأن « واجب الاجتهاد وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر — وهو أنه لا ينبغى على المجتهد أو القاضى أن يتقيد باجتهاده السابق إذا تبين له أنه مخطئ فيه . . »

وقد بلغ الاعتزاز العقلى عند بعض الأئمة والفقهاء وبعض الحنفية حدًّا جعلهم يدعون إلى عدم الأخذ بأقوال الصحابة . فذهبوا إلى «أن قول الصحابى ليس بحجة ولا يجب تقليده» واعتبره الغزالى من الأصول الموهومة .

* * *

وجاء فى الكتب القديمة (من أدبية ودينية) أن بعض الحكماء كانوا يعتبرون العقل فيْضاً من العالم العلوى من جانب الله ، وأنه يوضح سبيل الرشد من الغى ، وأن الله إذا أراد أن ينزع من عبد نعمة كان أول ما ينزع عنه العقل ، فهو خير المواهب وأفضل موجود .

ويرى بعضهم أن العقل صفاء النفس والجهل كدرها . وفى رأى عمر : أن العقل أصل الإنسان ، كما أن حسبه دينه ومروءته خلقه . وقال الحسن البصرى : « ما استودع الله أحداً عقلا إلا استنقذه به يوماً ما . . » .

والزيادة فى العقل فضيلة ، وقد يرخص الشىء إذا كثر إلا العقل فإنه كلما كثر غلا ، وهو وعاء يتسع بما جعل فيه ولا يضيق . قال علىّ : « كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع . . . » . ووعاء العلم هو العقل .

وقال بعض الحكماء : الحاجة إلى العقل أقبح من الحاجة إلى المال . وجاء فى المقابسات لأبى حيان التوحيدى فى فضيلة العقل : « ان العقل متاع ، كما أن الحياة وعاء والعافية استعمال . فإن الإنسان بعقله يصبر على الفقر

بجتلب الغنى وبعافيته يبلغ الغاية ويكتسب السعادة . والعقل فى جميع
ه . فيتصرف بثمرة الراحة مرة وبالصبر مرة ، ويريه الحكمة فيما فشا
وسرّ ، ويؤديه إلى السعادة فى كلما أقبل وأدبر ؛ لأن العقل متى حل
شخصاً أضاءه وأناره ؛ ومتى فارق شخصاً كدره وأباره . . . » .

وقال بعض العلماء : ركّب الله الملائكة من عقل بلاشهوة ، وركّب البهائم من شهوة بلا عقل ، وركب ابن آدم من كليهما . فمن غلب عقله على شهوته فهو خير من الملائكة ، ومن غلبت شهوته على عقله فهو شر من البهائم .

وهناك أقوال غير التى ألمعنا إليها وردت عن الحكماء أتينا ببعضها على سبيل التمثيل لا الحصر والاستقصاء ، وكلها تشير إلى أن العقل أس الفضائل ، وينبوع العلوم والآداب ، وملاك سعادة الإنسان وقوام حياته . وهو أصل الدين وعماد الدنيا جعلها مدبرّة بأحكامه وعلى قواعده ، به تدار أمورها وتعرف حقائقها ، ويفصل بين الحسنات والسيئات .

* * *

لقد تبين مما سبق ؛ أن القرآن والأحاديث وأقوال الصحابة والفقهاء تدعو إلى إعزاز العقل وإكباره ، وإلى إعماله والمشاهدة والتفكير مما ميّز الإسلام بدعوته إلى المنهج الاستقرائى الذى يعتمد على الملاحظة والتجربة . وهذا ما لا نجده فى الحضارة اليونانية التى تقوم على النظر الفلسفى والفكرى «. . . إذ لم تترك الحضارة اليونانية مكاناً فى

منهجها للتجربة . .»

ومن الطبيعى أن يتأثر بعض الفقهاء وعلماء الكلام بالمنهج الإسلامى التجريبى، فنقدوا المنطق الأرسططاليسى وساروا فى هذا الاتجاه خطوات فاصلات .

كان الفقهاء يرون فى المنطق الأرسطاليسى قيداً «يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة فى الحد والاستدلال . .» ولقد رأى هؤلاء الفقهاء أن قوانين المنطق الأرسططاليسى كلية وثابتة، على حين أن الإسلام يتجه إلى الوفاء بالحاجة الإسلامية المتغيرة .

ويرى الأستاذ سامى النشار فى كتابه القيم (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام) : « . . ان العلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق اليونانى، لا نستطيع أن نتبينها من الجانب الهدمى من نقد المسلمين للمنطق اليونانى بل من الجانب الإنشائى لنقد المسلمين . وقد رأينا أن هذا الجانب الإنشائى هو المنهج التجريبى الذى يقوم على التجربة وتنظمه قوانين الاستقراء . وهذا المنهج التجريبى هو المعبر عن روح الإسلام . والإسلام فى آخر تحليل له ليس مذهباً وجودياً أو فلسفياً ، ولكن هو وضع من أوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفكر من حيث هو نظر وفكر أشد الإنكار . . . فالعلة الحقيقية لنقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسى ، لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفى والفكرى ، ولم تترك الحضارة للتجربة مكاناً فى هذا المنهج وهو ما يقوم عليها روح الإسلام . . . »

٤

قام العقل عند إخوان الصفاء :

وإخوان الصفاء هم جماعة تآلفت بالعشرة والصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة والتعاون . ظهروا فى القرن الرابع للهجرة ووضعوا لأنفسهم مذهباً أقاموه على البحث والنظر للوصول إلى الحق والحقيقة والكمال .

كانوا يجتمعون سرًّا ويتناولون فى اجتماعاتهم البحوث الفلسفية والدينية والإلهية على اختلافها ، ويتذاكرون فى العلوم الرياضية والطبيعية على أنواعها . وقد جعلوا من علومهم وسيلة ومن فلسفتهم سبيلا للنفع العام والخير المشترك .

درسوا مآثر اليونان والفرس والهنود وأدخلوا عليها تعديلات تساير عقائد الإسلام وقواعده . وقد نتج لهم عن هذا مذهب خاص يقوم أساسه على أن « . . الشريعة تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال . . . »

ولقد صنف هؤلاء الإخوان مذهبهم فى كتاب رتبوه رسائل عدتها

إحدى وخمسون رسالة . منها خمسون فى أنواع الحكمة . والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على سبيل الاختصار والإيجاز .

ويقول الدكتور طه حسين : « . . . إن درس هذه الرسائل مفيد للذين يريدون أن يدرسوا تاريخ الفلسفة الإسلامية . لإنه يمثل عصراً من أنضر العصور الفلسفية فى الإسلام . . . » . ويرى الدكتور أنه لا يبعد أن يكون الغزالى قد تأثر إلى حد قريب أو بعيد بفلسفة هذه الجماعة . حين نلاحظ أنه « نشأ فيلسوفاً وانتهى صوفياً . . . » .

وليس من شأنى الآن أن أبحث فى هذه الرسائل وما تناولته من شتى الموضوعات ، ولا فيما احتوته من تأويل ودوران وحيل وخيال ولا فى آراء الناس فيها ولا فى الفوائد التى نتجت عنها ، نظراً لما فيها من يُسْر أدبى خالص . ولكنى سأتعرض لمقام العقل عند الإخوان . وإلى الدستور (الذى ورد فى رسائلهم) والذى وصفه بعض علماء العرب للبحث العلمى والفلسفى .

لقد أصاب إخوان الصفاء — كما يتجلى من رسائلهم — من الرقى الفكرى حظاً وافراً كما قال الأستاذ دى بور . ومن يطلع عليها يجد أن هناك دعوة صريحة إلى استعمال العقل وإنعام النظر وإعمال الفكر .

وقد وردت هذه الدعوة فى مواضع كثيرة كقولهم : « واعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأنك إذا أنعمت النظر بعقلك وفكرت برويتك

وتأملت أوامر الناموس ونواهيه وإحكامه . . . »

وكقولهم أيضاً فى مواضع أخرى : « واعلم يا أخى بأن كل عاقل ذكى القلب إذا نظر بعقله وتفكر برويته فى أحوال الناس . . . » .

وكانوا يتذاكرون فى مجالسهم فى العقل والمعقول ، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية والتنزيلات النبوية ومعانى ما تضمنّها موضوعات الشريعة .

ومن هنا يتبين أنهم كانوا يعتمدون فى مذاكراتهم على النظر والبحث ويدعون إليهما ، وإلى وضع العقل موضعاً ممتازاً فى المحاورات والمجادلات والتفسير . وطلبوا من أتباعهم « . . . أن لا يعادوا علماً من العلوم وأن لا يهجروا كتاباً من الكتب . ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها . وذلك أنه هو النظر فى جميع الموجودات بأسرها . الحسّية والعقلية من أولها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليّها وخفيّها ، بعين الحقيقة من حيث هى كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة ، محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفننة وجزئياتها المتغايرة . . . » .

ولاشك فى أن دعوتهم إلى عدم معاداة العلوم أو هجرة أى كتاب من الكتب ، وقولهم بأن لا تعصب على مذهب من المذاهب وبالنظر إلى الأمور بعين العقل — كل هذا يدل على اتساع أفق التفكير عندهم ، وعلى نزعتهم الإنسانية الشاملة وعلى إجلالهم العقل . ولولا ذلك لما رأينا

عندهم هذا التسامح وهذا الاهتمام فى الاطلاع على آراء الغير ومذاهبه وكتبه .

ونظروا إلى القوى المفكرة على أنها أفضل قوى النفس ، لأنها تؤدى إلى المعرفة . والمعرفة هى لباب حياة النفس . وبحثوا فى العقل وأقسامه ، وعنوا به ، وقالوا: إن العقل أشرف من النفس وأن الإنسان أفضل من سائر الحيوان « . . . وفضله إنما هو من قبل عقله لا من جهة النفس . لأن سائر الحيوان لها نفوس أيضاً ، فكفى بهذا دليلا على أن العقل أشرف من النفس . . . »

وذهبوا إلى أكثر من هذا ، فقالوا: إن العقل أشرف الموجودات وأفضلها بعد البارى عز وجلّ ، وأنه نوعان : غريزى ومكتسب .

« فأمّا الغريزى فيحصل للإنسان بعد تأمله للمحسوسات ، وأما المكتسب فكل من كان أكثر تأملا للمحسوسات وأصفى نفساً كان أعقل . . . » . وأشاروا إلى أن هناك صوراً روحانية « . . . تراها النفس فى ذاتها وتعاينها فى جوهرها . . . بطريق الحواس إذا هى انتبهت من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ونظرت البصيرة إلى نور العقل واستضاءت بضيائه وتجملت ببهائه . . . »

وورد أيضاً فى الرسائل بأن العقل اسم مشترك يقال على معنيين : أحدهما ما يشير الفلاسفة إلى أنه موجود اخترعه البارى عز وجل ؛ وهو جوهر بسيط روحانى محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية . والمعنى الآخر ،

ما يشير جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس التى فعلها التفكر والروية والنطق والتمييز والصنائع وما شاكلها . . . وعلى رأى جماعة الإخوان؛ أن العقل لما كان قوة من قوى النفس الإنسانية فهو فيض من البارى عز وجل . وعلى أساس نور العقل وصفاء النفس كانوا يزنون الرجال ، أى أن النفوس تتفاضل بعضها ببعض بالعقل لا بغيره ، فهو الذى يفيض على النفس الخير والفضائل ، وهو أشرف وأفضل من جوهر النفس .

وفوق ذلك؛ كانوا ينظرون إلى الذى لا يخلص للحق ولا يخضع له بأنه العاصى والخارج عليهم ، فقد ذموه واعتبروه عدواً لله تعالى فقالوا : « . . . واعلم يا أخى . . بأن المتكبر عن قبول الحق عدو للطاعة . وقد قيل ان الطاعة هى اسم الله الأعظم الذى به قامت السموات والأرض بالعدل . وضد الكبر التواضع للحق والقبول له . . . »

* * *

وفى أحد فصول الرسالة السابعة من العلوم الناموسية والشرعية من رسائل إخوان الصفاء؛ ما يشير إلى أنهم يستنكرون التقليد ويدعون إلى نبذه . كما قالوا فى فصول أخرى بالوحدة البشرية الشاملة، وقد ظهرت هذه فى ثنايا آرائهم وبحوثهم .

والحقيقة عند إخوان الصفاء واحدة مهما اختلفت آراء الفلاسفة وتباينت نظريات العلماء . والحكيم فى رأيهم هو الذى لا يقصر الحق

على واحد بل يبحث عنه أنّى وجده ، فهو ضالته وهو مبتغاه .

ويطالب الإخوان بأن لا يتمسك الإنسان برأيه ، بل عليه أن يسعى إلى رأى أفضل ، وأن عليه أن يكون منصفاً عادلا فيبين الحق لصاحبه . جاء فى أحد فصول الرسالة الأولى فى الآراء والديانات « . . . فاعلم أن الحق فى كل دين موجود وعلى لسان كل جار . وأن الشبهة دخولها على كل إنسان جائز ممكن . فاجتهد يا أخى أن تبيّن الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو فى يده أو مما هو متمسك به ، وتكشف عنه الشبهة التى دخلت عليه . ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك واطلب خيراً منه . فإن وجدت فلا يسعك الوقوف على الأدون . ولكن واجب عليك الأخذ بالأفضل والانتقال إليه . . . » .

وجاء فى الرسائل أيضاً ما يدلل على إيمان الإخوان بالعقل؛ فقد جعلوه الحكم والرئيس وأجروا عقوبة على من لم يرض بشرائط العقل وأحكامه فاعتبروه خارجاً عنه وأوصوا بمقاطعته ونبذه .

جاء فى أحد فصول الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية : « . . . واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدّين والدنيا وتريد أن يجرى أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، إلا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ، ويحفظ نظام أمرها ، ويراعى تصرف أحوالها ، ويرم على الانتشار جماعتها ، ويمنع من الفساد صلاحها ، وذلك أن الرئيس أيضاً لا بد له من أصل يبنى عليه أمره ويحكم به بينهم .

وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم — ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا : والحكم بيننا العقل الذى جعله الله تعالى رئيسنا على الفضلاء من خلقه . . . . . . ورضينا بموجبات قضايا على الشرائط الذى ذكرناها فى رسائلنا وأوصينا بها إخواننا . . . فمن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه ، ولم يقبل تلك الشرائط التى أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها . فعقوبته فى ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولايته ولا نستعين به فى أمورنا ولا نعاشره فى معاملتنا ولا نكلمه فى علومنا ونطوى دونه أسرارنا ونوصى بمجانبته إخواننا . . . »

وفى الرسائل ما يشير إلى أن الإخوان لم يؤمنوا بإمام غائب ، بل قالوا إن الشريعة والعقل يغنيان عن الإمام .

وطالب إخوان الصفاء فى رسائلهم بأن ينزل الإنسان على حكم العقل لا على أقوال القائلين : وفى ذلك ما يعصم عن الخطأ ويبعد عن الزلل . واعتبروا المنطق ميزان الفلسفة وأداة الفيلسوف « . . وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات . . . لأنه قيل فى حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . . . واعلم أن معنى قولهم طاقة الإنسان ، هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب فى كلامه وأقاويله ، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده ومن الخطأ فى معلوماته ومن الرداءة فى أخلاقه ، ومن الشر فى أفعاله ، ومن الزلل فى أعماله ، ومن النقص

فى صناعته . هذا هو معنى قولهم التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان، لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ولا يفعل إلا الخير . فاجتهد فى التشبه به فى هذه الأشياء فلعلك توفق لذلك فتصلح أن تلقاه فإنه لا يصلح للقائه إلا المهذبون بالتأديب الشرعى والرياضات الفلسفية . . »

وجاء فى الرسالة الأولى فى الآراء والديانات فى أحد فصولها ، ما يدل على أن الإخوان قد جاهروا برأيهم فى عذاب النار. وقالوا بفساد الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب « . . . فى خندق فى النار غيظاً على الكفار وضيقاً . . . وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحماً ورماداً عادت فيها الرطوبة والدم لتحرق ثانية . . . »

وهم يرون فى هذه الاعتقادات أموراً لا يليق بالعقلاء أن يعتقدوها ، فضلا عن عقول الحكماء . . . وأن العقل لا يقرها ولا يقبلها .

وقالوا : إن أسوأ الناس مذهباً وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة .

ونستعرض الآن الدستور الذى وضعه بعض علماء العرب للبحث العلمى والفلسفى ، وقد ورد فى رسائل إخوان الصفاء . ولقد وصف الباحثون بأن هذا الدستور محكم ورائع ، وهم يرون أنه يقوم إلى حد على المنطق الذى اقتبسه العرب عن اليونان ، ويدللون على ذلك بالمقارنة بين مواده وبين المقولات العشر المسماة عند اليونان (قاطيغورياس) .

ومن الرسالة السابعة من رسائل إخوان الصفاء التى تبحث فى الصنائع

العلمية ؛ يتبين أن العرب قد اتبعوا دستوراً محكماً فى البحث العلمى ينحصر فى تسعة أحكام . وها هى كما وردت فى الجزء الأول :

السؤال الأول : هل هو ؟ يبحث عن وجدان شىء أو عدمه والجواب نعم أو لا .

السؤال الثانى : ما هو؟ يبحث فى حقيقة الشىء . وحقيقة الشىء تعرف بالحد أو الرسم . وقالوا: إن الأشياء كلها نوعان مركب وبسيط . فالمركب مثل الجسم ، والبسيط مثل الهيولى أو المادة والصورة . والأشياء المركبة تعرف حقيقتها إذا عرفت الأشياء التى هى مركبة منها . وأما الأشياء التى ليست مركبة من شىء فحقيقتها تعرف من الصفات المختصة بها . ثم بينوا الفرق بين الحد والرسم فقالوا : إن الحد مأخوذ من الأشياء التى يتركب منها المحدود . والرسم مأخوذ من الصفات المختصة بالمرسوم . ويمكن القول أن الحد يخبرك عن جوهر الشىء المحدود ويميزه عما سواه ، والرسم يميز لك المرسوم عما سواه لا غير .

وبعد ذلك ينصح إخوان الصفاء الإنسان أنه إذا سئل عن حقيقة شىء من الأشياء أن لا يستعجل بالجواب ، بل عليه أن ينظر هل ذلك الشىء المسئول عنه مركب أو بسيط ، حتى يكون الجواب بحسب ذلك .

السؤال الثالث : كم هو ؟ يبحث فى مقدار الشىء . والأشياء ذات المقادير

نوعان : متصل ومنفصل . فالمتصل خمسة أنواع : الخط والسطح والجسم والمكان والزمان . والمنفصل نوعان : العدد والحركة . وهذه الأشياء كلها يقول فيها كم هو ؟

السؤال الرابع : كيف هو ؟ يبحث عن صفة الشيء . والصفات كثيرة الأنواع .

السؤال الخامس : أى شيء هو ؟ يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكلّ . وضربوا الأمثال على ذلك . فقالوا : إذا قيل طلع الكوكب فيقال أى كوكب هو ؟ لأن الكواكب كثيرة . وأما إذا قيل طلعت الشمس فلا يقال أى شمس هى ؛ إذ ليس من جنسها كثرة . وكذلك القمر .

السؤال السادس : أين هو ؟ يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته . والفرق بين المكان والرتبة : أن المكان صفة لبعض الأجسام لا لكل الأجسام . فإذا قيل أين زيد ؟ فيقال فى البيت أو فى موضع آخر غير البيت . وأما المحل فهى صفة للعرض . والعرض نوعان : جسمانى وروحانى . فالأعراض الجسمانية حالّة فى الأجسام . فإذا قيل مثلا أين البياض ؟ فيقال عَرَض حالّ فى الجسم الأبيض .

وهكذا بقية الأعراض التى هى محمولات فى غيرها . وأما الأعراض الروحانية فحالّة فى الجواهر الروحانية . فإذا قيل أين العلم؟ فيقال :

عرضٌ حالٌّ في نفس العالم . وكذلك بقية الأعراض الروحانية كالسخاء والعدل والشجاعة وغير ذلك .

وأما الرتبة : فهي من صفات الجواهر الروحانية ، فإذا قيل أين النفس ؟ فيقال : هي دون العقل وفوق الطبيعة . وإذا قيل أين الخمسة . فيقال : بعد الأربعة وقبل الستة . والجواهر الروحانية لا توصف بالمكان ولا بالمحل وإنما بالرتبة .

السؤال السابع : متى هو ؟ يبحث عن زمان كون الشيء . والأزمان ثلاثة : ماض كأمس ، ومستقبل كغد ، وحاضر مثل اليوم .

السؤال الثامن : لِمَ هو ؟ يبحث عن علة الشيء المعلول . ولكل معلول صناعي أربع علل : علة هيولانية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلية ، وعلة تمامية . فإذا قيل الكرسي والباب والسرير فالعلة الهيولانية الخشب .
والعلة الصورية الشكل والتربيع .
والعلة الفاعلية النجار .
والعلة التمامية للكرسي القعود عليه وللسرير النوم عليه ، وللباب ليغلق على الدار .

وعلى ذلك فكل معلول لابد له من هذه العلل الأربع . وإذا سئل الإنسان عن علة شيء فعليه أن يتجه بفكره أولا عن أيها يسأل حتى يكون الجواب بحسب ذلك .

السؤل التاسع : من هو ؟ يبحث عن التعريف للشيء . ويقول علماء النحو : إن هذا السؤال لا يتوجه إلا إلى كل ذى عقل . ويقول آخرون : إلى كل ذى علم وتمييز .

ولقد حصر العرب بهذه السؤالات التسع جميع ما يرد على الأشياء من أى نوع تكون . وإنما هم وصفوها لتقرب من فهم المتعلمين النظر فى المنطق الفلسفى قبل الإقدام على درس المدخل لذلك العلم .

ويمكن القول إن هذه الأسئلة تدل على الاتجاه العلمى الذى كان بعض علماء العرب يسيرون عليه فى بحوثهم وكتاباتهم . وهى الدستور الذى تقيد به العرب ، وهو على إحكامه ودقته لا يقيد العقل بحسب البحوث التى يتجه إليها ، فقد ينتهى ببحث فى الفلسفة لا مجال له إلا فى العلم ، وقد ينتهى فى العلم ببحث لا مجال له إلا فى الفلسفة . وعلى كل حال نقول : « إن هذا الدستور يحصر اتجاهات العقل ، ولكن لا يقرر المتجه الذى ينبغى أن يتجه فيه العقل إزاء كل بحث بعينه . . . » .

الباب الثانى

الاجتهاد فى الإسلام

تأييد الدين للاجتهاد ـــ حرية العقل والرأى فى الاجتهاد ـــ شرعية التأويل ـــ إقامة الاجتهاد على قواعد منطقية وعلمية ـــ سد باب الاجتهاد ـــ الوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل ـــ دعوات إصلاحية ـــ رأى جمال الدين الأفغانى فى الاجتهاد ـــ دعوة محمد عبده لفتح باب الاجتهاد ـــ تأكيده حرية الفرد واختياره فى أفعاله ـــ عبد العزيز جاويش والحجر على العقول ـــ المراغى وتوحيد المذاهب ـــ آراء عبد المتعال الصعيدى فى الاجتهاد ودعوته إلى التقيد بمصلحة الناس وفتح باب الاجتهاد ـــ جماع القول .

لقد حثّ القرآن وحثّت الأحاديث على الاجتهاد ولا سيما فى المسائل الشرعية . فالإسلام يجمع بين الدين والشريعة . أما الدّين فقد استوفاه الله فى كتابه . وأما الشريعة فقد استوفى أصولها . ثم ترك للنظر الاجتهادى تفصيلها . جاء فى القرآن : ﴿ اليومَ أكملتُ لكُمْ دينَكم وأتممتُ عليكُمْ نِعْمَتى ورَضِيتُ لكُمُ الإسلامَ ديناً [١] ﴾ وهذا هو تفسير الطبرى والشاطبى والشافعى للآية . وبهذا وُجد الاجتهاد أصلاً من أصول الإسلام.

والاجتهاد – كما جاء فى تاريخ التشريع الإسلامى للخضرى – : هو بذل الجهد فى استنباط الحكم الشرعى مما اعتبره الشارع دليلاً وهو الكتاب والسنة . وهو عكس التقليد « أى اتباع رأى الغير دون فهم أو تدقيق » .

ولا نكون مجانبين الحقيقة إذا قلنا ان الاجتهاد أو النظر العقلى فى المسائل الشرعية قد أيّده الدين ورخّص به الرسول وحضّ عليه .

فقد ورد فى كتاب الله : ﴿وتلكَ الأمثالُ نَضرِبُها للناسِ وما يعقلُها إلاّ العالِمون [٢] ﴾ .

﴿ فاعْتَبِروا يا أولى الأبصار [٣] ﴾ ﴿ فإن تَنَازَعْتُم فى شىء فردُّوه إلى الله والرسول [٤] . . ﴾

---

(١) سورة المائدة ٥ الآية ٣ .
(٢) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٤٣ .
(٣) سورة الحشر ٥٩ ، الآية ٢ .
(٤) سورة النساء ٤، الآية ٥٩ .

هذه الآيات وغيرها ؛ تدل على وجوب الاجتهاد والنظر فى فهم الأحكام وتفسيرها ، والرجوع عند الخلاف إلى أصل الشريعة وإلى العقل .

وكذلك جاء فى الحديث : « أنا أقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل به وحى » .

وقال رسول الله لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما . فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك » .

وسأل النبى معاذاً حين ولاه القضاء فى اليمن : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيى » وقد أقره النبى على ذلك .

وجاء عن الرسول أنه قال : (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .

والذى لاشك فيه أن الدعوة إلى الاجتهاد هى دعوة لحرية العقل وحرية الرأى وتدعيم لهما . ويرى بعض الأئمة من الفقهاء ورجال الدين « . . . ان من أصول الإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان ، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض . . . » .

ويرى ابن رشد أن فى القرآن من الآيات ما يدل على وجوب استعمال العقل .والقياس العقلى ، وما يحث على النظر فى جميع الموجودات .

وذهب بعض المفكرين العرب والمسلمين إلى أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها « . . . وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه — وهذا هو

القياس . . . » كما يقول ابن رشد فى (فصل المقال) . ويخرج من ذلك بالقول : « . . . فواجب أن يحفل نظرنا بالموجودات بالقياس العقلى ، وبيّن أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه ، هو أتمّ أنواع النظر بأتم أنواع القياس . . . وهو المسمى برهاناً . . . »

قد يقول قائل : إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة إذ لم يكن فى الصدر الأول . وقد أجاب ابن رشد على ذلك فقال : « . . . فإن النظر أيضاً فى القياس الفقهى وأنواعه هو شىء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة . وكذلك يجب أن نعتقد فى النظر فى القياس العقلى . . . وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر بالقياس العقلى وأنواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهى ؛ فبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه ، إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتّى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهى ، بل معرفة القياس العقلى أحْرَى بذلك ، وإن كان غير ناقد فحص عن ذلك . فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله ، بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك فى الملة . . . »

وذهب بعض المفكرين والفلاسفة من العرب إلى القول بشرعية التأويل « . . فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو عرف به . فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك . وإن كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك . وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله — ومعنى التأويل ؛ هو إخراج دلالة اللفظ فى الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية . . . وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان . فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . . »

هذا ما قاله ابن رشد وشاركه الكثيرون فى شرعية التأويل . ونستدل من ذلك على أن كل ما خالف ظاهر الشرع وأدى إليه البرهان وكان إطار العقل ؛ فعلى الفقهاء والمفكرين أن يلجأوا إلى ما يقول به العقل ، وذلك بأن يجعلوا ظاهر الشرع يقبل التأويل بحيث لا يكون هناك تناقض أو خلاف بين الشرع والعقل .

* * *

وكذلك يرى بعض الأئمة من أصول الإسلام إلغاء السلطة الدينية ،

فكانوا يقولون : « ليس لأحد بعد الله سلطان ، والخليفة ليس موضع عصمة ولا مهبط وحى » .

بهذه الأصول وتلك الآراء فى القياس العقلى والتأويل أينعت حرية العقل والرأى فى أكثر عصور الإسلام .

ومن هنا نشأ فى الإسلام القياس والاجتهاد فى الرأى .

* * *

ولقد دعا الغزالى إلى الحكم بالاجتهاد والرأى . وتتجلى دعوته هذه فى كتابه (المنقذ من الضلال) عند بحثه فى المآخذ على الباطنية ، وفى ذلك يقول :

« . . . بقى قولهم . . . كيف تحكمون فى ما لم تسمعوه ؟ أبالنص — ولم تسمعوه . أم بالاجتهاد والرأى — وهو مظنة الخلاف ؟ فنقول :

نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن ، أن يحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . بل كما يفعله دعاتهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصى البلاد إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص — فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع الغير المتناهية — . . . فمن أشكلت عليه القبلة ليس له طريق إلا أن يصلى بالاجتهاد — إذ لو سار إلى بلدة الإمام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة . فإذن جازت الصلاة إلى غير القبلة بناء على الظن . ويقال إن المخطئ فى الاجتهاد له أجر واحد وللمصيب أجران . . . وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم

(مذهب الباطنية) . . . بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ، بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طالما جاريناهم فصدقناهم فى الحاجة إلى التعليم . وإلى المعلم المعصوم . . . والعجيب أنهم ضيعوا عمرهم فى طلب المعلم ؛ وفى التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلا . . . »

ولم يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل نجد أن الفقهاء قد أوجبوا الاجتهاد وقالوا إنه واجب على كل عالم قادر عليه . وخرجوا من هذا بأن « واجب الاجتهاد وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر . . . وهو أنه لا ينبغى على المجتهد أو القاضى أن يتقيد باجتهاده السابق إذا تبين أنه مخطئ فيه . . . »

ويرى الفقهاء — فوق ذلك — أن التقليد الأعمى باطل فى الشريعة . وفى هذا إعزاز للفكر ليس بعده إعزاز ، وإطلاق لحرية العقل والرأى دونه أى إطلاق .

* * *

لقد أقام الفقهاء القياس والاجتهاد على قواعد منطقية علمية . وقالوا إن القياس لا يعتبر صحيحاً إلاّ إذا استوفى شروطاً معينة ، وأن الاجتهاد لا يعتبر قائماً وصحيحاً إلاّ إذا سار فى إطار من الكفاية والقدرة على الاستنباط والاستدلال ، وتقيد بالمصلحة العامة والعدل الحقيقى والخير المطلق .

ووضع الفقهاء شروطاً للمجتهد لأداء ما يسعى اليه من الاستنباط والاستدلال « . . . فالمجتهد يشترط أن يكون راشداً عاقلا ، عدلا متصفاً بالأخلاق الحسنة ، وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام أى عارفاً بالأدلة الشرعية وطرق اتباعها وما الى ذلك من معرفة اللغة والتفسير وأسباب نزول القرآن ومعرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ. . » وقد اشترط الشاطبي أيضاً أن يتصف المجتهد بفهم مقاصد الشريعة على كمالها . . .

ولما كانت الشريعة فى روحها وأساسها تهدف الى العدل والإنصاف ، فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمة الدين إلى الاجتهاد ، وسلكوا فى هذا السبيل مسالك متعددة فاجتهدوا ولجأوا الى القياس ، فنتج من ذلك اختلاف فى الاجتهاد واختلاف فى المذاهب وبرزت المذاهب الأربعة المشهورة وتقدم علما الفقه والأصول . كما ظهرت مذاهب أخرى وفرق دينية متعددة مما يدلل على حيوية العقل عند العرب والمسلمين ، وعلى أن المجال كان واسعاً أمام العقل ليجتهد ويخرج بطرائق وأفكار جديدة ومواد للبحث ، فتشعبت الآراء وتعددت وجهات النظر ، وبرزت الفرق والمذاهب . ولكل من هذه اتجاهها وآراؤها ونظرياتها .

وقد أفاض الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل فى هذه الفرق وما لها من آراء ومعتقدات ، كما أوضح الخلافات التى وقعت بين العلماء والمجتهدين

وقد تكون بعض هذه الخلافات ناتجة عن السياسة أو عن امتزاج

الثقافات والأجناس المتباينة التى دخلت الإسلام ، ولكنها ولاشك تعكس حيوية العقل وسريان التفكير عند العرب والمسلمين .

وفى كتاب اعتقاد فرق المسلمين والمشركين للإمام فخرالدين الرازى شروح لهذه الفرق تمتاز بالوضوح مع الاختصار والإيجاز . وكان الرازى فى مؤلفه هذا مخلصاً للحقيقة فلم يناقش ولم يشنع . وقد جعل كتابه فى عشرة أبواب :

الباب الأول : فى شرح فرق المعتزلة . وذكر أن عددها سبع عشرة .

الباب الثانى : فى شرح فرق الخوارج من الفرقة الأولى إلى الفرقة الحادية والعشرين .

الباب الثالث : فى الروافض ومنها الزيدية وهى ثلاث فرق ، والأمامية وهى ثلاث عشرة فرقة ، والغلاة وهى خمس عشرة فرقة : والكيسانية وهى أربع فرق ، والفرق المشبهة وهى خمس فرق .

الباب الرابع : غير مذكور فى الكتاب .

الباب الخامس : شرح فيه الرازى فرق الكرامية وهى سبع فرق .

الباب السادس : نجد فيه شرحاً لفرق الجبرية وهى أربع فرق .

الباب السابع : يبحث فى المرجئة وهى خمس فرق .

الباب الثامن : فرق الصوفية وهى ست فرق .

الباب التاسع والباب العاشر : شروح للفرق .

التى نتظاهر بالإسلام والفرق الخارجة على الإسلام . وقد أتى الرازى على شرح موجز لكل من هذه الفرق .

* * *

ومن الحق أن أذكر أن الاجتهاد فى العصر العباسى الأول كان يساير روح العصر ومقتضياته . وكان فى واقع الأمر يتغير مع المصلحة والعدل .

وفى أواخر الدولة العباسية وبعد سقوط بغداد ، رأى الفقهاء ولا سيما السنيون منهم سدّ باب الاجتهاد خوفاً من الاضطهاد ومن إساءة الاجتهاد فى وضع الأحكام التى لا تقوم على الخير المطلق والعدل الحقيقى والمصلحة المشتركة .

ولهذا نجد أن الفقهاء السنّيين قد اكتفوا بالمذاهب السنية الأربعة ، فوقف الاجتهاد « . . . وأصاب الناس فى أواخر الدولة العباسية وما بعدها جمود . فاستتبع ذلك تفشى التقليد ، وتوقف الاجتهاد فى الفقه ، وكثرت البدع المبنية على الوهم والجهل وانتشار الخرافات السخيفة التى بقيت مدة من الزمن مظهراً من مظاهر الانحطاط والخمول . . . »

إن المبررات والعوامل التى دفعت الفقهاء السنّيين إلى سد باب الاجتهاد قد زالت . وليس من المصلحة ولا من الحق أن يتقيد العرب والمسلمون باجتهاد الفقهاء الأقدمين ولا أن يسيروا فى المعاملات والأحكام على آرائهم .

لقد كان أولئك الفقهاء الأئمة تقدميين فى أفكارهم واستنباطاتهم بالنسبة إلى العصر الذى عاشوا فيه . وكانت أفكارهم واجتهادهم وآراؤهم متطورة ومناسبة لأزمانهم . ولكن بعض ذلك الاجتهاد والكثير من تلك الآراء والأفكار لم تعد صالحة لروح العصر . ومن الظلم أن يتقيد بها المسلمون فى القرن العشرين .

بل إن الوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل واستهانة بحقوقه . وهو – أى الوقوف – فى واقع الحال مغاير لروح الشريعة الحقيقية . ذلك أن روح الشريعة هذه تقوم على الخير المشترك ومصالح الناس، مما يؤدى إلى التقدم والارتقاء .

قال النبى العظيم : « اجتهدوا . فكل ميسر لما خلق له » . ومن الطبيعى أن النبى لم يقصر الأمر بالاجتهاد على علماء عصر من العصور بل إن دعوته هذه هى لكل عالم قادر ولجميع العصور .

لقد أثبت بعض الفقهاء من علماء الشيعة وعلماء السنة ومن الذين ظهروا فى العصور الأخيرة أمثال الأفغانى ومحمد عبده – أن الاجتهاد واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد . وأتوا بأدلة شرعية واضحة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس تدعم رأيهم وتؤيد ما ذهبوا إليه من أن سد باب الاجتهاد مخالف لنصوص الشريعة ومفاهيمها وروحها . ففى سد باب الاجتهاد تجميد للفكر والشريعة وابتعاد عن سنة النشوء والارتقاء وتشجيع للتقليد الأعمى .

لقد ظهر فى القرن الماضى دعوات إصلاحية ، وقامت حركات ترمى إلى نبذ التقليد وعدم التقيد باجتهاد السابقين وبمذهب معين ، كما تهدف إلى فتح باب الاجتهاد على أساس مسايرة روح العصر ومراعاة مقتضيات التقدم والتطور . وبذلك يتخلص العرب والمسلمون من الإرهاق الذى يعانونه من تقيدهم باجتهاد السابقين الأقدمين وتتحرر عقولهم من أغلال الأفكار والأحكام التى كانت مناسبة لعصر سابق ولم تعد صالحة ولا موافقة لهذا العصر .

ويرى كثيرون من المفكرين أن ما أصاب المسلمين والعرب من تأخر ونكبات واستعمار يعود أولا إلى سد باب الاجتهاد والتمسك بالتقليد الأعمى .

وفى رأى جمال الدين الأفغانى أن لا موجب لسد باب الاجتهاد ، وأنه إذا كان المتقدمون قد سمحوا لأنفسهم أن يخالفوا قول من تقدم فاستنبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم ، فلِمَ نقف ؟ .

ولم لا نسير على طريقهم نستنبط كما استنبطوا ، ونقول ما يوافق زماننا . . . ويتابع الأفغانى عرض آرائه فى ذلك فيقول : « ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود ؟ . . . وبأى نص سُدّ ؟ ومن قال لا يصح لمن بعدى أن يجتهد ليتفقه فى الدين ويهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم الحديثة وحاجات الزمن وأحكامه . . .؟ إن الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا . ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم

أحاطوا بكل أسرار القرآن ، واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس إلا قطرة .
والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده . . . »

ويرى الأفغانى أن سدّ باب الاجتهاد من عوامل تأخر المسلمين .
وأن على المسلمين من أصحاب الاطلاع الواسع والعقول المرنة النيرة أن يجتهدوا وأن يسايروا الزمن فى الاجتهاد وأن لا يكونوا جبناء فى إذاعة ما يعتقدونه ويرونه فى صالح الجماعة أو فى جانب الحق حتى ولو كان ذلك مخالفاً للرأى العام .

وسار على غرار الأفغانى الشيخ محمد عبده . فكان فى فتاواه وفى مقالاته وتفسيره مجتهداً . ودعا إلى فتح باب الاجتهاد ومراعاة روح العصر ، وقد أدرك أن العلم هو ما ينفع الناس ويجب أن يقوم على هذا الأساس .
وكان فى تآليفه وبحوثه وجهوده فى ميادين الإصلاح الدينى يهدف إلى تيسير الطريق للعمل العقلى فى الإسلام ، وإلى تأكيد مبدأين أساسيين عرضهما الأستاذ محمد البهى فى إحدى محاضراته عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية على الصورة التالية :

١ — مناوأة التقليد ودفع الباحثين إلى الاستقلال فى البحث والفهم إن استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، سواء أكانت تلك الاستطاعة عن طريق إعدادهم العلمى أم استعدادهم العقلى .

ويذهب فى بيان مضار التقليد ومناوأته إلى أن الإسلام نفسه كدين لم يقم على التقليد . وهنا يصرح بأن الاجتهاد « . . . ضرورة عقلية ودينية . . » .

٢ ــ تأكيد حرية الفرد واختياره في أفعاله . إذ أن ربط الإنسان في تصرفاته بغيره على الإطلاق لا يتفق وتكريم الله للإنسان . كما أن الفرد الحر المختار هو اللبنة الإيجابية في بناء المجتمع الإنساني المنتج . . «والإسلام في نظره لم يهدف إلى خلق مجتمع عاقل مشلول ، بل قصد إلى مجتمع تعمره الحياة والحركة ويتجه في سيره إلى الخير العام . . . »

وعلى ذلك فإن الحجر على النقد وعلى حرية إبداء الرأى في التوجيه السياسي للبشرية ، كان يعده الشيخ محمد عبده أمراً يناوئه الإسلام وينفر منه . كما كان يعتبر كبت المعاني الروحية والعواطف الإنسانية الخيرية عملا يناوئ الإسلام ومخالفاً لروحه وتعاليمه . . .

والأستاذ الشيخ الإمام محمد عبده يطالب باستعمال الفكر والبصيرة في الدين . ويقول إن ذلك يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجنان . وعلى طالب الحق أن يكون صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ، فإن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم ، أو الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه ، وإذا كان لا بصيرة له ولا فهم فما يدريه لعل الذى هو فيه عين الضلال . إذن «إن الخوف من الضلال هو عين الضلال » ؛ فعلى طالب الحق أن يتشجع حتى يكون شجاعاً « . . والله تعالى قد هيأ الهداية لكل شجاع في هذه السبيل ، ولم نسمع بشجاع في فكره ضلّ ولم يظفر بمطلوبه . . . »

ويرى الأستاذ الإمام أن الفكر الصحيح يوجد الشجاعة وقد جعلها على نوعين: شجاعة فى رفع القيد الذى هو التقليد الأعمى . وشجاعة فى وضع القيد الذى هو الميزان الصحيح الذى لا يقرّ رأياً ولا فكراً إلا بعد ما يوزن به ويظهر رجحانه .

ومن علماء الدين المحدثين الذين دعوا إلى الاجتهاد بحرارة وحماسة الشيخ عبد العزيز جاويش . فقد كان يرى فى سدّ باب الاجتهاد حجراً على العقول ونوعاً من البدع وضلالة من الضلالات . ويعجب من الذين يقولون بعدم جواز الاجتهاد « . . . وإلا فكيف عموا عن قوله تعالى — ولقد يسرنا — سهلنا — القرآن للذكر — للتذكر — فهل من مدكر — أى فهل من طالب علم منه ومتفهم له فيعان عليه . أم كيف غفلوا عما قبح الله به القدماء من المشركين وندد عليهم إذ قلدوا آباءهم وقصروا أنفسهم على محاكاته فيما اعتقدوا وفيما عملوا حيث قال : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللهُ ، قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنَا عَليهِ آبَاءنَا . أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُون[١] ﴾ .

وكذلك تابع المراغى رسالة أستاذه الشيخ محمد عبده فى الإصلاح الدينى وسار فى هذا السبيل خطوات .

---

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

« . . وقامت فتاوى المراغى فى المعضلات على أساس تقريب الناس من الشرع والتوفيق بين الدين والمدنية ، فقد كان الرجل يفهم الدين فهماً جيداً مشرقاً . . . وكان كالمجتهدين المصلحين المجددين الذين سبقوه يأخذ من المذاهب الأخرى ويستنبط من سنة الرسول ما يناسب العصر والمصلحة . . . »

وسار المراغى فى رسالته ، ففتح باب الاجتهاد على مصراعيه ودعا إلى توحيد المذاهب ، وهاجم الأهواء وطالب بأن يدرس الفقه دراسة جديدة حرة خالية من التعصب لمذهب ، وأن ينظر فى الأحكام الاجتهادية على أساس جعلها ملائمة للعصور والأمكنة والعرف وأمزجة الأمم المختلفة كما كان يفعل المجتهدون فى السابق ، وأتى بآراء جديدة فيها يسر ، وفيها اجتهاد ، خالية من العنت والإرهاق وقال : على الفقهاء أن يترفقوا بالناس وأن يراعوا قواعد اليسر .

* * *

ولابد لنا ونحن فى موضوع الاجتهاد فى الإسلام من عرض آراء وبحوث الأستاذ عبد المتعال الصعيدى فى الفقه وأحكامه وفى حكمة تشريع تلك الأحكام . وقد ضمنها كتابه (فى ميدان الاجتهاد) .

ومن آرائه وبحوثه يتبين أن الأستاذ عبد المتعال لم يتقيد فيها باجتهاد سابق ولم يُقمْها على أساس التقليد لمجتهد من المجتهدين فى الفقه . بل نظر فى الأدلة الفقهية نظرة خالية من شائبة التقليد « . . . ولا يعنيها إلا أن تصل إلى الحكم الفقهى الصحيح وإلى الحكمة التشريعية الصحيحة . . . »

ويرى الأستاذ عبد المتعال أن حال المسلمين والعرب لا يصلح إلا بالعودة إلى فتح باب الاجتهاد « . . . وان منع باب الاجتهاد قد حصل بطرق ظالمة و بوسائل القهر والإغراء . . . »

وحين يدعو إلى الاجتهاد ، إنما يدعو إلى عدم التقيد بالمذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب، ويدعو إلى التقيد بمصلحة الناس، ويقول: « لقد حصل اجتهاد فى بعض الأحكام فى هذه الأيام . ولكن ما حصل لا يُعَدّ إلا خطوة أولية وقصيرة وغير فعالة بالنسبة إلى فتح باب الاجتهاد ».

والسبيل لهذا الفتح الصريح لباب الاجتهاد « . . . أن يُعقد له مؤتمر إسلامى عام يجمع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم فى الأصول والفروع ، فيجمع علماء المذاهب الأربعة وعلماء الشيعة الزيدية وعلماء الشيعة الإمامية وعلماء الإباضية وأنصار الاجتهاد من العلماء الذين لا يتقيدون بمذهب من المذاهب، ليكون فتح باب الاجتهاد فى هذا المؤتمر فتحاً صريحاً حاسماً يقضى على عهد التقليد ، وينظم فيه أمر الاجتهاد فيفتح بابه لمن هو أهل له ، ويمنع عنه من لا يصلح له من عامة الناس وأشباههم ويمهد الطريق إلى معالجة المسائل الكبيرة التى أدت إلى جمود الفقه الإسلامى وإلى انصراف المسلمين عن العمل به إلى العمل بالقوانين الوضعية . فقد سئمنا ما نسمعه أو نقرأه كل يوم من البحث فى مسألة قراءة سورة الكهف يوم الجمعة وفى الزيادة المعروفة فى الأذان . . . إلى غير هذا من المسائل التافهة فلا يصح أن تشغل المسلمين عن بحث

تلك المسائل الكبرى . . . »

ويتعرض الأستاذ عبد المتعال بعد ذلك إلى أصول الاجتهاد المعروفة ، وهى القرآن والسنة والإجماع والقياس ويدلى بآرائه فيها وتعليقاته عليها ، ويطالب بإعادة النظر فيها لتصير إلى حالة توافق الغاية التى تقصد من فتح باب الاجتهاد . ففى بحثه فى الإجماع يقول : « . . . وقد اتفقوا جميعاً على أنه لابد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن والسنة . وإذا كان هذا شأنه ، فإنه لا يكون هناك معنى لعدّه أصلا من أصول الاجتهاد معهما . . » لهذا فهو يرى الاستغناء عنه بهما . وفى رأيه أن هذا الاستغناء يحل مشكلة كبيرة فيما نقصد من الجمع بين جميع الفرق عند فتح باب الاجتهاد لنحصل على فقه يتعاون فيه اجتهادهم جميعاً ولا تنفرد به فرقة دون غيرها من فرق المسلمين « . . . لأنا إذا أبقينا الاحتجاج بالإجماع ، رأينا أنفسنا أمام إجماع لأهل السنة وإجماع للشيعة وإجماع لغيرهم من الفرق المختلفة . ولاشك أن ذلك الإجماع المتعدد لا يمكن أن يتفق دائماً . . . وهنا يصعب علينا أن نرجح إجماعاً على إجماع ، لأن كل فرقة تتعصب لإجماعها فيقف هذا عقبة دون ما نريد من التعاون عند فتح باب الاجتهاد . . . وإنى أفضل أن نقف أمام النصوص التى لابد من استناد الإجماع إليها وجهاً لوجه ، ولا أرى أن نقف جامدين أمام ذلك الإجماع المختلف ؛ لأنه يمكننا أن نعالج هذه النصوص بتأويل أو غيره مما يمكن الجمع بينها أو تذليل أمر الاختلاف فيها .

أما الإجماع المختلف فهو لا يقبل جمعاً ولا تأويلا. وليس فيه مرونة النصوص التى لا يعجز الفهم عن معالجة أمرها . . . »

أما فى الأصل – القياس – فيرى الأستاذ عبد المتعال الرجوع إلى ما كان عليه من الشمول والاتساع « . . . فنعمل بالرأى الذى يعتمد على تلك القواعد العامة . ولا يجب أن يعتمد على نص معين كما يعتمد القياس .. ولا شك أن هذا هو الذى يجب أن نصير إليه بعد أن اختلفت السنّة ذلك الاختلاف الكبير . . . فالرأى الذى يعتمد على القواعد العامة للدين ، هو الذى يحكم بين هذه السنين المختلفة ويرجح سنّة على سنّة . . . »

ويواصل الأستاذ بحثه القيّم فى القياس فيقول : « . . ولا معنى لتحرجنا من العمل بالرأى فى الفقه وهو من الفروع ، مع أنا نعمل به فى العقائد وهى من الأصول ، فنرجّح به عقيدة على عقيدة ، ونرجح به دليلا على دليل ، حتى لقد ذهبنا فى ذلك إلى أنه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل أو العمل بدليل العقل ...»

وإذا صار العلماء والفقهاء إلى الأخذ بالرأى على هذا الشكل ، وجدنا فيه وسيلة عظيمة لجمع كلمة المسلمين لأنهم لا يختلفون فى القواعد العامة الثابتة فى الدين بيقين ، فيمكن أن يجرى حكمها على كل فرقة من الفرق ولا ترضى فرقة أن تخرج على حكمها . . . وبهذا نصل إلى فقه إسلامى أكمل من ذلك الذى انفردت به كل فرقة . . . » فجاء ذلك الفقه الكامل يفى بحاجة المجموع وعلى أساس مصلحة الجميع .

« . . . وسيكون مع هذا فقهاً يدنو من حكم العقل ولا يجافيه، لأنه باعتماده على الرأى يكون للعقل مجال فى أحكامه ولا يقتصر فيها على النقل الخالص . وهذا يعطيه قوة يعلو بها على القوانين الوضعية التى تزاحمه الآن مزاحمة شديدة . . . »

هذه بعض آراء الأستاذ عبد المتعال فى الإجماع . وهو يعتقد أنه قد سلك فيها خير سبيل يمهد به لفتح باب الاجتهاد ويمكن جميع الفرق الإسلامية من الاشتراك فيه . وهذا أمر لم يتسن لفقهنا إلى يومنا الحاضر ، وانه لعمل عظيم لم يسبق مثله فى الإسلام وسيجنى منه المسلمون ما لم يجنوه فى ماضى الأيام . . .

وبعد ذلك يعرض الأستاذ عبد المتعال آراءه واجتهاده فى بعض الأحكام الفقهية — وهى تدلل على علم غزير واطلاع واسع ، واستقلال فى التفكير ، لم يتقيد برأى سابق أو اجتهاد سابق بل تقيد بروح الشريعة وجعل من التقدم والإصلاح والمصلحة العامة والخير المشترك الهدف والغاية .

ونحن نشارك الأستاذ عبد المتعال آراءه وأحكامه . والذى نرجوه أن يسير العلماء والفقهاء فى البلاد الإسلامية والعربية على نهج الأستاذ فى سبيل فتح باب الاجتهاد وأن يتابعوا دراستهم لهذا الموضوع الخطير . . . ففى ذلك خدمة جليلة للفكر وللناس فى هذا العصر وللأجيال القادمة وسيذكر التاريخ هذه الخطوات التى تمهد لفتح (باب الاجتهاد) بالتقدير والإكبار .

وجماع القول :

١ ــ الاجتهاد واجب على المستوفين لشروط الاجتهاد .

٢ ــ إن الشرع يدعو للتفكير وإعمال العقل والإنتاج الفكرى والروحى والعلمى .

٣ ــ يحمل الشرع على التقليد الأعمى والتقيد بالأقدمين والحجر على الأفكار والآراء .

٤ ــ الإسلام يدعو إلى فتح أبواب الاجتهاد . وسد هذه الأبواب مخالفة لنصوص الشرع .

٥ ــ الأساس فى الاجتهاد : العقل والمصلحة العامة والخير المشترك .

٦ ــ لا تقدم للعرب والمسلمين إلا إذا كان للعقل مجال فى أحكام الفقه ، وكان الدليل والقائد فى الاجتهاد .

الباب الثالث

سلطان العقل عند المعتزلة

سلطان العقل — قوانين العدل — تفسير المعتزلة للقرآن — الآيات المتشابهات — واصل بن عطاء والعلاف — النظام ومناهجه فى الدرس — الجاحظ وتحرير العقل — الشك والتجربة في تراث الجاحظ — العقل عند الجاحظ من أسس التشريع — إحياء روح المعتزلة .

كان المعتزلة دعاة عقيدة وقادة الحرية فى الرأى ومن أعظم المصلحين الدينيين الذين ظهروا فى القرن الثانى للهجرة .

قالوا بسلطان العقل وآمنوا به فأطلقوا له العنان وجعلوه حكماً فى كل شىء ، وبحثوا على ضوئه فى جميع الموضوعات دينية كانت أو علمية . فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس . فإذا تحاكموا فإلى العقل ، وإذا حاجّوا فبحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل فى جرأة وإقدام ، ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلى ، ويرمونه إذا خالفه وناقضه ولم يحتمل تعليلا أو تأويلا .

وقد أجاد الأستاذ أحمد أمين فى بحثه وتحليله لأصول المعتزلة حيث قال بشأن مسلك المعتزلة فى تمجيد العقل والرجوع إليه : « . . . لقد قرروا — أى المعتزلة — سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان ، بل نقف عند النص فما كان محكماً واضحاً عملنا به ، وما كان متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله . وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيه أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة فى مهب الريح أو كالخشبة فى اليم . وعندى أن الخطأ فى القول بسلطان العقل وحرية الإرادة والغلو فيهما خير من الغلو فى أضدادهما . وفى رأيى أنه لو سادت تعاليم المعتزلة فى هذين الأمرين — أعنى سلطان العقل وحرية الإرادة —

بين المسلمين فى عهد المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر فى التاريخ غير موقفهم الحالى وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجبر وقعد بهم التواكل . . . »

والواقع أن للمعتزلة الفضل الكبير فى إعزاز العقل وتمجيده وترقيته وأنهم السابقون فى تقرير سلطان العقل وفلسفة الدين . وقد مهدوا الطريق لمن أتى بعدهم من (إخوان الصفاء) وفلاسفة العرب والإسلام . وللمعتزلة كذلك الفضل الأول فى وضع الأسس الأولى لعلم الكلام وعلم البلاغة ؛ وفى أقوال بعض المتكلمين من المعتزلة ما يدل على أنهم قد وضعوا الأسس التى بنى عليها فيما بعد (علم البحث والمناظرة) .

روى الأصفهانى قال : « . . . اجتمع متكلمان . فقال أحدهما : هل لك فى المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيرى وأنا أكلمك ، ولا تجعل الدعوى دليلاً ، ولا تجوّز لنفسك تأويل مثلها على مذهبى ، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف ؛ وعلى أن كلا منا يبنى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته . . . »

فى هذه الأقوال تتجلى الروح العلمية الصحيحة التى كان لها أكبر الأثر فى أسلوب الكثيرين من الفلاسفة والعلماء مما جعل هؤلاء يتوخون فى كتاباتهم الحقيقة والوصول إلى الحق .

وفوق ذلك فقد كان المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية لتأييد

نزعاتهم وآرائهم .

لقد وسع المعتزلة دائرة التفكير فقالوا بسلطان العقل فى معرفة الخير والشر ، وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ولو لم تصل إلى العقل أوامر الشرع .

ووصل تمجيد المعتزلة للعقل حداً دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل ؛ وتحوير العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية وقالوا : «إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل »

ولم يقفوا عند هذه الحدود بل كثيراً ما هاجموا النقل وشنوا على رواة الحديث حملات قاسية . ورفضوا كل حديث يخالف العقل . . « وقد حاول بعضهم أن يبطلوا الحديث كله من أساسه فقالوا إن خبر الواحد العدل لايوجب العلم ، ذلك أن الأحاديث كلها أخبار آحاد . . »

قال المعتزلة بأن الحسن حسن لا لأن الشرع أمر به ، بل لأنه حسن بذاته ، وكذلك القبيح قبيح لا لأن الشرع نهى عنه ، بل لأنه قبيح بذاته .

واتفقوا على أن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ؛ كما جاء فى الملل والنحل للشهرستانى « وأن اعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك » .

وذهبوا إلى أن المفكر الذى يقصر فى معرفة شىء من هذه الأمور فقد استوجب العقوبة .

ومن علمائهم – كالنظّام – من رأى أن الإنسان العاقل يتوصل بالتفكر والتأمل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع .

وذهب العلاّف مدى أبعد من المدى الذى سار إليه النظّام فى تقدير العقل فقال « . . إن معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته تتم بضرورة العقل – أى لأول وهلة ودون رويه . . »

قال المعتزلة بسلطان العقل وإرادته وتحرره من سلطان القدر .

فذهبوا إلى : « . . . أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ومستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة . والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعْل هو كفر ومعصية ؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً . . . »

كما ذهبوا إلى أنه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر به ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية . . . وهو المجازى على فعله . . . « وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . . . »

فالمعتزلة لم يأخذوا بنظرية (الجبر) : وقد نفوا القدر بشدة : « . . . ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة صماء لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار . . . وإنما تسيرها يد القضاء من وراء ستار . . . »

ويرى كثير من المفكرين أن المعتزلة بآرائهم هذه وأقوالهم فى التحرر من سلطان القدر « . . قد أثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية – حرية الفكر والعمل – ويقدرون المواهب العقلية ، وكانوا لذلك دعاة الرأى

والإرادة فى الإسلام . . »

إن المعتزلة بنفيهم القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة « . . . قد أصابوا هدفين وحققوا غايتين عظيمتين . . »

فقد نفوا الظلم عن الله تعالى ودافعوا عن العدالة الإلهية من جهة . وأعلوا من شأن الحرية الإنسانية من جهة أخرى . فاعتبروا الإنسان حرًّا فى اختيار أفعاله ورفعوا بذلك من مقامه وجعلوه « مخلوقاً عاقلا مفكراً مدبّراً جديراً بتحمل المسئولية . . »

* * *

وقال المعتزلة : إن الله والعالم سائران « على قوانين العدل ألزم الله بها الإنسان والتزم هو بها . . » فتقيد بقوانين يخضع إليها فى معاملته المطيع والعاصى ، وفى دخول الجنة والنار .

وفى الواقع أن القوانين التى التزم هو بها لم تقف عند الإنسان ومعاملته ، بل شملت الكون بأجمعه . فهناك قوانين تسيّر حركات العالم وموجوداته ، وهناك أنظمة تسيطر عليها أوجدها الله منذ الأزل والتزم هو بها وألزم بها الكون لا تحيد عن الطريق التى رسمها ، وقد نزّهها عن الشذوذ والتناقض . ومن يبحث فى هذا الكون ويسعى فى الوقوف على أنظمته وقوانين العدل التى تسوده ، يجد أن لا شىء فيه إلاّ ويسير ضمن دائرة من القوانين لا يتعداها . وأن ما يسيطر على أصغر أجزاء المادة يسيطر على أكبرها ، وأن النظام الموجود فى السيارات والشمس هو بعينه فى الجوهر الفرد ، فى الكهارب ،

فى النوايا . وفى هذا آيات لأولى الألباب الذين يتفكرون فى نظام هذا الكون وفى القوانين التى ألزمه الله بها وسيّره بمقتضاها .

* * *

وفوق ذلك فقد كانت النزعة العقلية هى الغالبة على المعتزلة حتّى إن بعضهم قرر ديانة عقلية خاصة استنبطوها من أساس الأديان الثلاثة السماوية ، ومن التعاليم الدينية عند الفرس والهنود ، ومن الآراء الفلسفية الشائعة فى زمانهم .

وهذه الديانة توفق بين الآراء المتخالفة ، وتقوم « . . على أن فى الإنسان علماً فطرياً يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم . خلق العالم ووهب الإنسان عقلا به يعرفه وبه يميز الخير من الشر . ويقابل هذه الشريعة الفطرية أو العقلية المعارف التى ينزل بها الوحى وهى مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان . . »

* * *

وفسر المعتزلة القرآن الكريم على أساس العقل ، واعتمدوا على المعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول ، فلم يسيروا فى التفسير كغيرهم من الذين سبقوهم فى الاكتفاء بالنقل عن الصحابة والتابعين ، بل أتَوْا إلى العقل وجعلوه أساساً ومرجعاً ، يتجلى لنا ذلك فى تفسير مجاهد المكى مثلا ، فقد نحا فى تفسيره نحو العقل ولم يتقيد بتفسير الصحابة والتابعين . ويقول جولدتسيهر : إن ميل مجاهد فى الرجوع إلى العقل يظهر فى قصة مسخ أهل

السبت قردة فيقول : إن الله تعالى لم يمسخهم فى أجسامهم بل فى قلوبهم ، وان ذلك ليس إلاّ من قبيل التمثيل .

ويظهر ميله العقلى كذلك فى تفسيره للقصص الدينية غير القرآنية « . . . وكان مجاهد لا يسمع بأعجوبة شعبية حتى يفحصها ويذهب بنفسه إلى مكانها لينظر إليها حتى لا يفسّر ذلك إلاّ بعد معاينتها . وكان من أسهل الناس فى الرأى والفقه . . . » وقيل إنه قال : « أفضل العبادة الرأى الحسن . . »

وهناك تفسير الزمخشرى فى كشّافه الذى يُعدّ مثلاعالياً لتفسير المعتزلة . وهو المعتبر ككتاب أساسى للتفسير « . . . اعترف به الخصوم والأصدقاء على السواء . . » وقد رجع إليه علماء المعتزلة وأهل السنّة وسطوا عليه واقتبسوا منه الشىء الكثير . ومن الكشّاف يتبين أن الزمخشرى قال : إن العقل هو المدرك للمعرفة الدينية والمرشد إلى الحق ، وان الأنبياء استدلوا على صدق رسالاتهم بالعقل ، وان الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلون بها . وإن الرسل قد أرسلهم الله للكفار منبهين من الغفلة باعثين على النظر . وما إرسالهم إلا تتميماً للحجة ، لأن العقل قبل الرسل كان قائماً بما نصبه الله من الأدلة . ومما لاشك فيه أن المعتزلة حين جعلوا العقل مقياساً للحقائق الدينية إنما قاموا بخدمة جليلة « . . هى كفاحهم ضد الخرافات والتصورات المخالفة لطبيعة الأشياء التى وجدت طريقها إلى الدين . . » .

وكان المعتزلة فى تفسير الآيات المتشابهات يحكّمون العقل ليكون

فيصلاً بينها .

ويرى الزمخشرى أن هناك حكمة دعت إلى أن يوحى الله بآيات محتملة المعنى أو آيات متشابهات. إذ لو كانت جميع الآيات محكمة لتعلق الناس بها لسهولة مأخذها . ولأعرضوا عما يحتاجون فيها إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال : « . . . ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذى لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به . ولما فى المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه . ولما فى تقادح العلماء وإتعابهم القرائح فى استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله . ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة فى كلام الله ولا اختلاف . إذا رأى فيه ما يتناقض فى ظاهره . وأهمه كل ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد — ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه ، وتبين مطابقة المتشابه للمحكم — ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة فى إتقانه . . »

ويعلق جولدتسيهر على هذا فيقول : « . . وبهذا البيان تكون القاعدة التى رسمها الله هى الطريق الذى يوصل إلى معرفة الحق فى تفسير تلك المتشابهات وعليها يجب الاعتماد فى تحصيل ذلك . تلك هى رسالة التفسير عند المعتزلة وذلك هو واجبهم . . . »

لقد سلك علماء المعتزلة فى تفسير القرآن طرقاً مبتكرة فاتبعوا الطريقة اللغوية الصارمة — كما يسميها جولدتسيهر — « فيحاولون أولا إبطال المعنى

المشتبه فى اللفظ القرآنى، ثم يثبتون لهذا اللفظ معنى موجوداً فى اللغة يزيل هذا الاشتباه فى أول الأمر . . » .

* * *

وكذلك اعتمد علماء المعتزلة فى طرقهم التفسيرية على الفروض المجازية فى الكلام ، وقد رأوا فى ذلك كله ما يحقق غرضهم من تفسير القرآن تفسيراً عقلياً . فالقرآن فى نظرهم يمثل «القمة العالية فى كمال الأسلوب والنظم »، وهو فى نفسه يقبل ذلك ويحتوى على كل أنواع الجمال البديع فى الأسلوب كالمجازات والاستعارات. وعلى هذا الأساس فسّروا العبارات التشبيهية الواردة فى القرآن الكريم وقبلوا الصيغ التمثيلية، ولجأوا إليها وإلى التخييل فى تفسير كثير من الآيات . وقد ثار بعض الفقهاء والسّنيين وغيرهم على المعتزلة واستنكروا طرقهم هذه فى التفسير . ولكن ذلك لم يزد علماء المعتزلة إلا تمسّكاً بأساليبهم واتجاهاتهم التى يرون فيها الطريق الصحيح فى تفسير القرآن تفسيراً عقلياً خالصاً .

وجماع القول أن اعمال المعتزلة التفسيرية « . . التى توجهت إليها جهودهم الشريفة فى حماية كلام الله صيّرتهم إلى الشكاك على أساس التعقل . هذه الأعمال قد أنتجت تآليف واسعة فى بناء علمى منظّم ودلّت على تقدم مدرسى مهذب . . »

ولسنا بحاجة إلى القول إن سلوك علماء المعتزلة هذا السلوك فى تفسير القرآن على أساس العقل قد قادهم إلى عدم الأخذ بالأحاديث التى تغاير

أسسهم ومذهبهم ، بل دفعهم سلطان العقل إلى إنكار ما لا يتفق من الأحاديث مع العقل .

* * *

وظهر فى المعتزلة مفكرون من الطراز الأول أمثال واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد . ويرجع للأول الفضل الأكبر فى تأسيس الاعتزال على أسس علمية .

وكان أبو الهذيل العلاّف من أبرز رجال المعتزلة وهو شيخها « ومقدّم الطائفة ومقرّ الطريقة والمناظر عليها . . . »، وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد أوردها الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل بشىء من التفصيل .

ومن هذه يتبين أنه تمكّن من تنظيم مبادئ (المعتزلة) وإيجاد وجهات نظر جديدة لم تكن تُعرف من قبل . ولا عجب فى ذلك؛ فقد أخذ كثيراً عن الفلسفة اليونانية طبيعياتها وإلهياتها ومزجها بمبادئ الاعتزال . وهذا ما جعل بعض المؤرخين ينسب إلى العلاّف الفضل الأول فى تطعيم مبادئ الاعتزال بمبادئ الفلسفة . وكان يرى : « . . . أن الإنسان مكلف بالأشياء التى يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر ولو لم تصل إليه أوامر الشرع ، وإن قصر فى ذلك استوجب العقوبة . فيجب عليه الصدق والعدل والإعراض عن الكذب والجور ولو لم يصله شرع فى ذلك، لأن العقل يستطيع أن يدرك حسنها وقبحها لما فيها من صفات حسنة أو قبيحة . . »

وكان العلاف لا يؤمن بالتنجيم وقال إنه عمل باطل .

وكان العلاف قليل الإيمان بنقلة الأخبار . وكان لا يأخذ بالخبر إلا بعد درس واستقصاء . وقد وضع قواعد صارمة لذلك فقال : إن الحجة فى الأخبار الماضية لا تثبت بأقل من عشرين نفراً منهم واحد أو أكثر من المعصومين عن الخطايا الذين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر .

أما خبر ما دون الأربعة فلا يوجب حكماً . وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصحّ العلم به وقد لا يصح « . . . ذلك بأن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين . فلابد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل فى شىء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم فى كل زمان . . . »

ومن الطريف أن العلاف كان يعتقد أن الأمة فى كل عصر لا تخلو من عشرين من المعصومين على أقل تقدير .

ويرى البغدادى « . . أن العلاف أراد بهذا القول أن يعطل الأخبار الواردة فى الأحكام الشرعية عن فوائدها ؛ لأن نقلة الأخبار ينبغى أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة (المعصومين الأتقياء) أىْ واحد على رأيه فى الاعتزال ، لأن من لم يكن كذلك لا يكون مؤمناً ولا من أهل الجنة . . . »

* * *

ومن أئمة الاعتزال النظّام الذى « طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة » . . . وانفرد عن أصحابه بمسائل عديدة ؛ منها ما يتعلق بالقدر والإرادة وأفعال البارى والنفس والروح والجوهر ،

ومنها ما يتعلق بإعجاز القرآن والإجماع والوعد والوعيد . وقال : « إن المفكر إذا كان عاقلا متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى تعالى بالنظر والاستدلال . . » وقال بتحسين العقل وتقبيحه فى جميع ما يتصرف فيه من أفعاله . وقال : لا بد من خاطرين : أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكفّ ليصح الاختيار .

وامتاز النظّام بالنبوغ والاستقلال فى التفكير . ويرى الأستاذ أحمد أمين أنه ذو عقلية قوية سابقة لزمنها « . . . فيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة فى أوروبا وهما الشك والتجربة . . » .

قال النظّام فى الشك : « . . الشاكّ أقرب إليك من الجاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك . . »

واستخدم النظّام التجربة فى بعض الحالات كما يستخدمها الكميائى أو عالم الفيزياء اليوم ؛ فقد ورد فى كتاب الجاحظ فى هذا الشأن مايلى :

« . . . فلقد سقى الخمر للحيوانات ليرصد نتائج ذلك ؛ فجرّبها على كل عظيم الجثة ؛ كالإبل والجواميس والبقر ثم على الخيل العتاق والبراذين ، ثم على الظباء ، والشاء ، ثم على السنور والكلب وابن عرس ، ثم أتى بحاوٍ فكان يحتال على الأفاعى حتى يصبّ فى حلقها بالأقماع ، وشاهد فعل الخمر فى هذه الأجناس المختلفة . . . وكذلك احتال النظّام على أسد مقلم الأظفار فسقاه ليعرف مقداره فى الاحتمال . . . »

وقال النظّام : « . . إنى لم أجد فى جميع الحيوان أملح سكراً من الظبى . ولولا أنه من الترفّه لكان لا يزال عندى الظبى حتّى أسكره وأرى طرائف ما يكون منه . . »

وفى كتاب الحيوان للجاحظ أمثلة أخرى تدل على البحث العلمى والتجربة الصحيحة الدقيقة . واستعمال المنطق السليم فى البحث عن الحقائق ، واستخراج النتائج واستنباط العلاقات . . .

وقال النظّام بأن الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية . ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء « . . وإذا كان الجزء قابلا للتنصيف إلى ما لا نهاية فإن الجسم وإن كان يتناهى فى المساحة والذرع . إلا أن أجزاءه لا تتناهى من حيث التجزؤ . . »

وقد خالف النظّام بهذا القول أستاذه العلاّف الذى كان يأخذ برأى (الجزء الذى لا يتجزأ) ، فدلل النظّام على استقلاله بالرأى وعلى عدم اتباعه شيوخه وأساتذته اتباعاً أعمى . فهو يمحّص الآراء ويدرسها ويسخّر فيها عقله وفكره ، فإن اقتنع أخذ بها ، وإن لم يقتنع سار إلى نفيها وأعلن رأيه فيها صراحة دون مواربة ودوران .

وبحث النظّام فى الحركة والسكون . وزعم أنه لا سكون أصلا وإنما حركة . فالحركات هى الكون لا غير .

* * *

وقال النظّام : إن الله خلق الناس والحيوانات والنباتات وسائر الموجودات

دفعة واحدة وفى وقت واحد وأكمن بعضها فى بعض؛ فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها لا فى خلقها . وقد قرأت تعليقاً طريفاً على هذا القول للأستاذ زهدى حسن جار الله فى كتابه المعتزلة. فهو يستنتج منه أنه قريب من نظرية النشوء والارتقاء «. . لأنه يدل على أن العالم على ما هو عليه الآن من الرقىّ والترتيب كان فى فكر الله قبل أن يخلقه ، وأنه تعالى خلق الموجودات وأكمن بعضها فى بعض ، ثم أخذ يظهرها على الترتيب الذى وضعه لها . . »

* * *

والنظّام ينكر الإجماع وقال: « إنه غير ممكن والعلماء متفرقون فى الأمصار على النحو الذى نشاهده . . » ويقول: وإذا أمكن الإجماع فقد يجوز أن تجمع الأمة على الضلال من جهة الرأى والقياس ، ولهذا لا عجب إذا رأيناه لا يؤمن بأصل إلا القرآن والعقل .

والنظّام كذلك بعيد عن الخرافات ، يبحث الأمور بعقله فى هدوء وطمأنينة ويحارب أوهام العوام . وكان واسع الحرية فى التفكير يحكم العقل فى الأحاديث : « . . فإن كان عقله لا يقر الحقيقة التى رواها الحديث أنكر الحديث فى شدة غريبة . . . »، ويسير فى القول بسلطان العقل إلى أبعد من ذلك؛ فنراه جريئاً فى نقد المحدثين وقليل التصديق بما يروى عن المفسرين حول الآيات من الأخبار ، وكان يميل إلى الوقيعة فى كبار الصحابة — كما قال الشهرستانى — فقد نقدهم ونقد الفقهاء

ورجال الدين. ووضع جميع هؤلاء موضع سائر الناس وشرح أعمالهم السياسية وآراءهم الفقهية .

ولم يقف عند هذه الحدود ، بل فسّر القرآن حسب ما يؤدى إليه عقله. وقد انتهى به هذا المطاف إلى التهجّم على أئمة الدّين وإلى تسفيه آراء الصحابة والفقهاء فى تفسير بعض الآيات .

وكذلك لم يسلم من النظّام الفلاسفة من اليونان والعرب. فقد كان شديداً فى نقدهم بارعاً فى إلباسهم الخطأ ، فخطّأ أرسطو وخطّأ الذريين وخطّأ الطبيعيين . . . وكان فى نقده وتهجمه يحكم العقل والفكر لا العاطفة والدين .

وقد أدى اعتداده بعقله إلى الإتيان بآراء فيها شذوذ وخروج فقال : « إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبى ولا دلالة على صدقه فى دعواه بالنبوة . . . وإنما وجه الدلالة على صدق ما فيه من الأخبار والغيوب . . . أما النظم والتأليف فإن الناس قادرون على مثلهما . . . ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً ، ولو خلاّهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة وبلاغة . . . »

ووضع النظّام منهجاً بديعاً للدرس ، وقد نقد من يسير فى تعلّمه على طريقة حشو المعلومات فى الذهن حشواً ، وقال : إنه ينبغى على طالب العلم أن يتخيّر من الكتب الجيّد المنتقى ، لأن العلم ليس فى جمع الكتب

وحفظ ما فيها، وإنما هو بالتعقل . ولعله أول من أتى بالفكرة القائلة بأنه يجب أن يكون للعالم ثقافتان : « . . ثقافة عامة فيأخذ من كل شيء بطرف ، وثقافة خاصّة وهي أن يتخصص في بعض الفروع ويتعمق فيها ويتبحر . . . »

* * *

ومن المقدّمين في الاعتزال الجاحظ . فقد كان واسع الاطلاع على لغة العرب وأشعارهم وأخبارهم، متمكّناً في العلوم الدينية والقرآن والحديث والمذاهب الكلامية .

طالع كثيراً في الفلسفة اليونانية وإلهياتها وأخذ عنها . كما أخذ واقتبس من تراث الهند والفرس — وكان لهذا أبلغ الأثر في آرائه وسعة أفقه وميله إلى التجديد . . . « فالجاحظ نزاع إلى التجديد ، وهو لا يرى بأساً بأن يدخل العربية عنصر من عناصر آداب الأمم المعروفة في عصره المشهورة بالعلم والحكمة والأخلاق والأدب . . » كما يقول الأستاذ شفيق جبري في كتابه النفيس « الجاحظ . . »

ولقد جاء في كتاب الحيوان ما يؤيد نقله وأخذه قال : « . . . وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان .. وحوّلت آداب الفرس فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً . . . وقد نقلت هذه الكتب من أمّة إلى أمّة ، ومن قرية إلى قرية، ومن لسان إلى لسان .. حتى انتهت إلينا وكنا آخر من ورثها ونظر فيها . . »

والجاحظ أعظم رجل أخرجته مدرسة النظّام على رأى — دى بور — وهو فيلسوف طبيعى سار على غرار النظّام فى منهج البحث ، وتحرير العقل . وفى الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين . واستطاع بأسلوبه العذب السهل أن يجلو نقاطاً غامضة فى بعض البحوث العقلية والفلسفية ، وفى موضوعات الاعتزال . « . . وقد وسّع ضيقها وقربها إلى كل ذهن يفهم ، فاتسعت دائرة المعارف ووصلت به إلى أذهان لم تكن تسيغ أقوال الفلاسفة والمتكلمين . وأقنع عقول قوم لم يكن يقنعهم القول الموجز والتعبير المجمل . . »

والجاحظ مخلصٌ للحق محبٌّ للمعرفة شغوف بالصدق والإنصاف ؛ يتجلى ذلك فى مقدمة كتاب الحيوان حيث قال : « . . جنّبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً وبين الصدق سبباً . وحبّب إليك التثبت . وزيّن فى عينيك الإنصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى . وأشعر قلبك عزّ الحق . . . »

وكان رائده الحق وضالته الحقيقة ؛ ينشد الوصول إليها عن طريق التثبت والتجربة والعقل ، والبرهان .

وفى سبيل الوصول إلى الحقيقة كان يستعين بحواسّه « فيستعين باللمس أو بالذوق أو بالرؤية أو بالشمّ أو بسؤال أهل المعرفة والعلم ، متوثقاً فى كل خبر يسمعه . متثبتاً فى كل كلام يبلغ إليه حتّى يكون على هدى من أمره ، وحتّى يعرض هذه الحقيقة فى أوضح معارضها ، فلا يخامره شك .

فيها . وأى شك العيان القاهر والخبر المتظاهر . ومرة كان يستعين بآلة العقل ، . . . ولقد أحكم استعمال عقله . . .

وفى تجربته وعيانه وسماعه ونقده وشكّه وتعليله . كان الجاحظ يطلع علينا فى صورة العالم الذى يعمل عقله فى البحث عن الحقيقة . . . »

* * *

كان الجاحظ يؤمن بأن العلم « مشاع » ليس ملكاً لأمة دون أخرى . وأنه إنما وضع ليستفيد جميع الناس على تعدد أهوائهم واختلاف نحلهم .

جاء فى مقدمة كتابه الحيوان ما يلى : « . . . وهذا كتاب تستوى فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم ؛ لأنه وإن كان عربياً اعرابياً وإسلامياً جماعياً ، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة ، وأشرك بين علم الكتاب والسنة . وبين وجدان الحاسة وإحساس الغزيرة . . . »

لقد أوضح الجاحظ فى هذه الكلمات الأصول التى سار عليها فى كتاب الحيوان فى تحرى الحقيقة والاستعانة بالعقل والحواس فى سبيل الوصول إلى معرفتها . وهذا يعنى اللجوء إلى التجربة والمعاينة والتحقيق ليتثبت من صحة النظرية أو الرأى ، وليكون الحكم أقرب إلى الصحة والحقيقة .

وأدرك الجاحظ ما فى الإنسان من مزايا تدفعه إلى التقدم . جاء فى كتاب الحيوان قوله : « . . . وينبغى أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل

من كان قبلنا فينا . على أنا قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا ، كما أن من بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا . . . »

ومن هنا يتجلى إدراك الجاحظ لما أدركه بعض الفلاسفة فى هذا العصر . . . فقد سبقهم فى ملاحظتهم عن الإنسان ومزاياه التى أدت إلى التقدم والارتقاء . فالإنسان يأخذ ما عمله غيره ويضيف إليه . وكيفية الأخذ ومقدار الزيادة مرهونان بعوامل عديدة لا شأن لنا بها الآن . وهذه المزية الكامنة فى الإنسان هى التى تميزه عن الحيوان . فالإنسان منذ الأزل يعتمد على غيره . ويجد العبرة فى من سبقوه ، ثم يحاول الإتيان بشىء جديد . وعلى هذا فالاعتماد والابتكار هما من العوامل اللازمة لتقدم الإنسان . بل لا تقوم حضارة ولا تزدهر مدينة إلا على أسس من الاعتماد والابتكار . فلقد اعتمد المصريون على البابليين والكلدانيين والفينيقيين ، واعتمد الإغريق على المصريين ، كما اعتمد الرومان والهنود على من سبقهم من الإغريق وغيرهم .

وأخذ العرب عن هؤلاء ، واقتبست أوروبا عن العرب وعن الذين سبقوهم . وهكذا فالجهود الفكرية ملك عام يمكن لمن يريد أن يعتمد عليها ويقتبس منها وأن يخرج بالعبر التى تؤدى إلى الحركة والتقدم .

وللجاحظ آراء قيّمة فى العقل والإرادة تدارسها العلماء والفلاسفة فى عصره والعصور التى تلته ، فالإنسان عند الجاحظ قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحى الذى ينزل على الأنبياء .

وهو يرى أن لا فضل للإنسان إلا بالإرادة . وأن الأفعال تصدر عنه بالطبع ، وان كل علمه اضطرارى يأتيه من الله . بل إن المعارف ليست من فعل الإنسان لأنها « . . . متولدة إما عن اتجاه الحواس أو من اتجاه النظر» ، ولذلك قال إن الإنسان فى تحصيل معارفه ليس له إلا توجيه الإرادة ، وما يحدث بعد ذلك فاضطرار وطبيعة . ويقول الجاحظ فى هذا الشأن : « . . . إن المعارف كلها ضرورية ، وليس شىء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، وتحصل أفعاله منه طباعاً . . . » . وقال أيضاً بالقدر خيره وشره من العبد وبسلطان العقل ؛ لا يسلم بصحة شىء إلا إذا استساغه العقل ، فالأدب عنده خاضع للنقد ، وكذلك فلسفة أرسطو فقد انتقدها وعاب على أرسطو أموراً كثيرة تتعلق بالأصول التى كان يتبعها فى تحقيقاته . فهو — أى الجاحظ — يرى أن أرسطو لم يثبت بعض الأمور بالعيان والسماع والامتحان والتجربة .

وقد أتى فى كتاب الحيوان على بعض أقوال أرسطو فى الحيوان ففندها وأظهر نواحى الضعف فيها ، وبيّن كيف أن أرسطو لو لجأ إلى التجربة لتحقيقها لما قال بها ولما أتى على ذكرها .

وكذلك أنكر الجاحظ على آخرين من فلاسفة اليونان أشياء جاءوا بها ، وقد ردّها ولم يتقيد بها ؛ لأن العقل لا يستسيغها ولا يقبلها ودعا إلى نبذها .

وإن المتتبع لآراء الجاحظ وتراثه يلمس أنه لم ينقد للنقد وحده ، « وإنما للوصول إلى الحقائق » فالحقائق هى ضالته فى نقده .

وكان الجاحظ مطبوعاً على البحث عن أصل كل شىء وعن علته ، دون أن يقتصر على الانقياد والتقليد . وقد ورد فى كتابه الحيوان فى مواضع كثيرة ما يدل على أنه كان يرد الرأى إلى العقل ، ولا يأخذ بأى شىء حتى يحكّم عقله ويجعله المرجع الأخير ، فإن أجاز العقل ذلك الرأى أو الشىء أجازه وأخذ به ، وإن لم يجزه أهمله ورماه .

وكان يستعين بالعقل إلى أبعد الحدود ، ولا يعتمد على الحواس إلاّ على أساس معونة العقل . قال فى هذا الشأن : « فلا تذهب إلى ما تريك العين ، واذهب إلى ما يريك العقل . وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل . والعقل هو الحجة . . . » فالأدلة والبرهان هى دليله وطريقته فى البحث .

وكان الجاحظ لا يجعل الشىء الجائز كالشىء الذى تثبته الأدلة ويخرجه البرهان من باب الإنكار . ويقول الأستاذ شفيق جبرى فى هذا الصدد ما يلى : « . . . فالأدلة والبراهين من أعمال العقل ، وهذه الطريقة إنما هى طريقة ديكارت ملاكها العقل ومدار طريقته على هذه الكلمة : « لا تصدق إلا ما كان واضحاً : صدق ما كان واضحاً » . فالوضوح إنما هو أصل الأمر فى اليقين . فما ينبغى لقوة من القوى الظاهرة أن يكون لها سلطان على حرية تفكيرنا . وما القوى الظاهرة إلا السلطة والأوهام

والمصلحة والأحزاب . . . فما أشبه قول ديكارت لا تصدق إلا ما كان واضحاً بقول الجاحظ ؛ لا أجعل الشيء الجائز كالشيء الذى تثبته الأدلة . . . » .

وكذلك لم يسلم الحديث النبوى من نقده ، فقد أدخله فى دائرة العقل ولم يقبل الأخذ به إلا على أساس العقل . وإذا اختلف الناس فيه — أى الحديث— فالحكم للعقل لا لغيره . وفى رأيه أن اتباع الآراء دون تمحيص وروية عجز . وقال بضرورة إرجاعها إلى العقل وإخضاعها له . ومن يطّلع على كتاب الحيوان يتبين له صحة ما ذهبنا إليه فى تقيده بالعقل والأخذ بما يجيزه العقل ومن مهاجمته رجال الحديث لأنهم — على رأيه — جماعون لا يشغلون عقولهم . وقد قال عنهم فى الكتاب المذكور : « . . ولو كان يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة . ولكن أكثر الروايات مجردة . وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان . . . »

وفى هذا الكتاب الجامع تتجلى دقة الملاحظة والتمحيص عند الجاحظ ، فهو يلجأ إلى التجربة ليتحقق من صحة نظرية من النظريات أو رأى من الآراء ، فقد جرّب فى الحيوان والنبات ، وفى كل تجربة كان يسير على نهج خاص ، ففى بعضها « . . . كان يقطع طائفة من الأعضاء ، وفى بعضها كان يلقى على الحيوان ضرباً من السمّ ، وحينا كان يرمى بتجربته إلى معرفة بيض الحيوان والاستقصاء فى صفاته ، وكان

حيناً يقدم على ذبح الحيوان وتفتيش جوفه وقانصته . ومرة كان يدفن الحيوان فى بعض النبات ليعرف حركاته . ومرة كان يذوق الحيوان . وكان فى أوقات يبعج بطن الحيوان ليعرف مقدار ولده . وفى أوقات كان يجمع أضداد الحيوان فى إناء من قوارير ليعرف تقاتلها . وكان يلجأ فى بعض الأحايين إلى استعمال مادة من مواد الكيمياء ليعلم تأثيرها فى الحيوان . ولم يقف الجاحظ عند التجارب بنفسه واتباع منهاج خاص لكل منها ، بل كان فى كثير من الأحيان يشك فى النتائج التى يتوصل إليها ويستمر فى الشك وتكرار التجربة ، بل ويدعو إلى ذلك كله حتى تثبت صحة النظريات والآراء ، وتتجلى له الحقيقة فيتعرف على مواضع اليقين والحالات الموجبة لها . وتعلم الشك فى المشكوك فيه تعلماً ؛ فلو لم يكن فى ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه . . . »

إن قول الجاحظ هذا يشبه مذهب ديكارت فى جعل الشك سبيلا إلى اليقين . ويعلق الأستاذ جبرى فى كتابه (الجاحظ) فيقول : « . . . هذا مذهب الجاحظ فى التحقيق فى كل أمر من أمور العلم والدين . . جمع فيه بين معونة المادة ومعونة العقل . فكان هذا المذهب مقدمة للأصول التى بنى عليها (بالون) و (ديكارت) فى العصور الأخيرة . . . فالجاحظ صاحب طريقة فى تحقيقه . . » ومن هذه الطريقة المعاينة والتجربة . وكان مفرطاً فى هيامه بالمعاينة ، ومفرطاً فى حبه للتطلع والتجربة . ونظرة إلى كتاب الحيوان تدلل على صحة ما ذهبنا إليه .

ولست أعنى مما ذهبت إليه أن تجارب الجاحظ وتحرياته وتحقيقاته ومعايناته علمية بالمعنى الحديث وغير ناقصة ، وأنه كان يسير فيها كما يسير علماء القرن العشرين . فالجاحظ من علماء القرن التاسع للميلاد ، وليس من الحق أن نقيس نتاجه وتراثه وتجاربه بالمقياس الذى نستعمله فى هذا العصر . ولكن يمكن القول إن فى (الجاحظ) صفات العالم ، فهو من رواد الحقيقة ، ويحاول الوصول إليها عن طريق التجربة وغير التجربة ، وبمعونة المادة ومعونة العقل ، وإنه كان – كذلك – دقيق الملاحظة يبتعد عن الهوى ويتنزّه عن الغرض فى ما يجرب أو يمحص .

ومنهاجه فى البحث أن يهزأ بالخرافات والآراء الشائعة غير المعقولة ، فكان لا يأخذ بأقوال الناس ، بل كان يحكم العقل فيما يقولون ويروون من قصص وأخبار عن الحيوانات وغيرها ، ويجرى فى تفسيره للظواهر والطبائع حسب المعقول وطبائع الأشياء ، وأبان صراحة بأن العقل الصحيح يجب أن يكون أساساً من أسس التشريع . وعلى هذا فالعقل عند الجاحظ هو المرجع ، وهو الحكم فى التفسير والأخذ بالأحاديث النبوية .

وترك الجاحظ ثروة علمية وأدبية أودعها فى كتب عدة ، وقد وصل بعضها إلى أيدينا . وهى : الحيوان ، والبيان والتبيين ، والبخلاء ، وغيرها من كتب الأدب .

أما مؤلفاته فى الاعتزال فلم يصل الناس شىء منها . ولعل أبلغ وصف

لتراث الجاحظ ما قاله أبو الفضل بن العميد الوزير : « إن كتب الجاحظ تعلم العقل أولا والأدب ثانياً . . . »

* * *

والآن . . وقد أشرف موضوع (سلطان العقل عند المعتزلة) على ختامه لابد لنا من القول :

إن إحياء روح المعتزلة فى إعزاز العقل وتمجيده ، والرجوع إليه واعتباره الحكم والدليل – نقول إن إحياء هذه الروح يوجد الجرأة ويفتح الآفاق أمام الفكر ويدفع إلى إعمال العقل وتحريكه ، فلا تقوم مع هذه حركات رجعية ولا تنجح محاولات لإيقاف مجرى التقدم . ذلك أن هذه المحاولات وتلك الحركات لا تثمر إلا فى مجالات كبت الفكر وتجميده وتقديس التقليد .

فإذا سادت روح المعتزلة الناس ، وتغلغلت فيهم المبادئ التى تقوم عليها من تمجيد للعقل وإيمان بالتحرر والانطلاق وتقديس لحرية الفكر – لكان الناس والجماعات فى علاقاتهم مع بعضهم على غير ما هم عليه من تباغض وأنانية ومطامع ، ولنعموا بحياة آمنة غزيرة لا مكان للرجعية أو الكبت فيها ؛ فتزدهر القيم الخلقية والإنسانية وتسود المبادئ التى تؤدى إلى التقدم والإنتاج والإثمار .

الباب الرابع

مقام العقل عند بعض الفلاسفة والعلماء

سنركز فى هذا الكلام على مقام العقل عن بعض الفلاسفة والحكماء ، وأثر ذلك فى نتاجهم دون ذكر مآثرهم فى مختلف العلوم . كما سنحاول إبراز الروح العلمية التى كانت تسيطر عليهم من اللجوء إلى التجربة والتحليل والاعتماد على العقل فى كثير من الآراء والنظريات والاستنتاجات، مما أدى إلى تقدم الفكر فى أوروبا فيما بعد .

وفى كتابنا (العلوم عند العرب) وكتابنا (تراث العرب العلمى) صفحات لمن يريد الاطلاع والتوسع ، ففيهما تفصيل لما أضاف هؤلاء وغيرهم من العلماء والفلاسفة إلى ميادين المعرفة ولما أدوه من خدمات جليلة للإنتاج الفكرى فى مجالاته المتعددة .

وقد اخترنا اثنى عشر عالماً وفيلسوفاً وحكيماً من المقدمين للعرب فى تاريخ تقدم الفكر وهم ،

الكندى ، الرازى ، الفارابى ، ابن سينا ، البيرونى ، أبو العلاء المعرى ، ابن حزم الأندلسى ، الغزالى ، ابن باجة ، ابن طفيل ، ابن رشد ، ابن خلدون .

١ ـ مقام العقل عند الكندى

رأى الكندى بثاقب نظره أن الاشتغال فى الكيمياء للحصول على الذهب مضيعة للوقت والمال فى عصر كان يرى فيه الكثيرون غير ذلك .

وذهب إلى أكثر من ذلك ، فقال : إن الاشتغال فى الكيمياء بقصد الحصول على الذهب يذهب بالعقل والجهود ، ووضع رسالة سماها (رسالة فى بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم) .

ومن الغريب أن بعضاً من رجال الفكر فى عصره والعصور التى تلته قد هاجموه وطعنوا رأيه الذى ضمنه هذه الرسالة .

وكذلك كان الكندى لا يؤمن بأثر الكواكب فى أحوال الناس ، ولا يقول بما يقول به المنجّمون من التنبؤات القائمة على حركات الكواكب . ولكن هذا لا يعنى أنه لم يشتغل فى الفلك ، فقد وجه إليه اهتمامه من ناحيته العلمية وقطع شوطاً فى علم النجوم وأرصادها . وله فى ذلك مؤلفات ورسائل . وقد اعتبره بعض المؤرخين واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية فى القرون الوسطى . وقد يكون الرأى الذى قال به من عدم تأثير الكواكب فى الإنسان صورة من نظرياته التى توصل إليها بما يتعلق بالنفس الإنسانية وعالم الأفلاك .

ومن دراسة لرسائله فى (العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد) ؛ يتجلى أنه كان بعيداً عن التنجيم لا يؤمن بأن للكواكب صفات معيّنة من النحس أو

السعد أو العناية بأمم معينة . وهو حين يبحث فى العوامل الكونية وفى (نظرية الفعل) وأوضاع الأجرام السماوية يبدع .ويكون العالم بمعنى الكلمة الدقيق . فلقد لاحظ . أوضاع النجوم والكواكب – وخاصة الشمس والقمر – بالنسبة للأرض .وما لها من تأثير طبيعى وما ينشأ عنها من ظاهرات . . « يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان . . »

وأتى الكندى بآراء خطيرة وجريئة فى هذه البحوث وفى نشأة الحياة على ظهر الأرض مما دفع الكثيرين إلى الاعتراف بأن الكندى مفكر عميق من الطراز الحديث .

وأخرج الكندى رسائل فى البصريات والمرئيات . وله فيها مؤلف لعله من أروع ما كتب ، وهو يلى كتاب « ابن الهيثم » مادة وقيمة . وقد انتشر هذا الكتاب فى الشرق والغرب ، وكان له تأثير كبير على العقل الأوربى ، كما تأثر به « باكون » و « وايتلو » .

واشتغل الكندى فى الفلسفة ، وله فيها تصانيف ومؤلفات جعلته من المقدمين ، ويعتبرها المؤرخون نقطة تحول فى تاريخ الفكر العلمى عند العرب . ويعترف الأقدمون بأثره فى الفلسفة وفضله عليها . فقال ابن أبى أصيبعة : « . . . وترجم الكندى من كتب الفلسفة الكثير ،وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص . . » وهذا يدل على أنه قد فهم الفلسفة ، وعلى أن فهمه وصل درجة أخرجتها من اليونانية إلى العربية . وكان يهدف من دراسته الفلسفية أن يجمع بينها وبين الشريعة ، وقد تجلى هذا فى أكثر مصنفاته.

وقال البيهقي: « ... وقد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ... وقد وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو » .

والكندى إمام مذهب فلسفى إسلامى فى بغداد كما يقول ماسينيون . وقد أثرت الفلسفة على اتجاهات تفكيره، فكان ينهج منهجاً فلسفياً يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته فى نظر العقل .

وله منهج خاص به « . . يقوم أولا على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً بحيث يتحرر المعنى . . . ». وهو لا يستعمل ألفاظاً لا معنى لها لأن « . . ما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب . فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه . . » . وكذلك يقوم منهج الكندى على ذكر المقدمات: ثم يعمل على إثباتها على منهج رياضى استدلالى . « . . . قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البيّنة بنفسها، وسداً لباب اللجاج من جانب أهل العناد . . » . ومن يطلع على رسائله يجد أن الطريقة الاستنباطية تغلب عليها : « . . وأن منهجه منطق رياضىّ يدهش الإنسان من إتقانه فى ذلك العصر البعيد . . »

والكندى يلجأ فى طريقة العرض إلى عرض رأى من تقدمه على أقصر السبل وأسهلها سلوكاً، وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه « . . . اعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد، وأنه يتكامل بالتدريج بفضل تضامن الأجيال من المفكرين . . . »، ولا تخلو رسائل الكندى من أفكار تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم فى التعبير ، غير أن الكندى ــ كما يقول الدكتور

أبو ريدة — « . . . يطبقها على نظام الكون فى جملته وتفصيله . وأن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره. دون أن يفقد طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة . . . »

وللكندى أثر كبير فى العقليات. تناولها الأوروبيون من بعض مؤلفاته التى طبعت فى أوروبا منذ عهد العالم بالطباعة . وقد وضع نظريته فى العقل: دمج فيها آراء الذين سبقوه من فلاسفة اليونان بآراء له ، فجاءت نظرية جديدة ظلت تتبوأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين أتوا بعده من غير أن ينالها تغيير يذكر . ويرى فيها بعض الباحثين أنها من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى كل عصورها ، فهى تدل على اهتمام العرب والمسلمين بالعقل إلى جانب رغبتهم فى التوسع فى البحوث العلمية الواقعية .

وللكندى رسالة فى أن الفلسفة لا تُنال إلا بالرياضيات . أى أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً إلا إذا درس الرياضيات. ويظهر أن فكرة اللجوء إلى الرياضيات وجَعْلِها جسراً للفلسفة. قد أثرت على بعض تآليفه فوضع رسائل فى الإيقاع الموسيقى قبل أن تعرف أوروبا الإيقاع بعدة قرون . . .

وطبّق الحروف والأعداد على الطب ، ولا سيما فى نظرياته المتعلقة بالأدوية المركبة . ويقول دى بور : « . . . والواقع أن الكندى بنى فعل هذه الأدوية كما بنى فعل الموسيقى على التناسب الهندسى . والأمر فى الأدوية أمر تناسب فى الكيفيات المحسوسة . وهى الحار والبارد والرطب واليابس . . . » إلى أن يقول : « . . ويظهر أن الكندى عول على الحواس ولا سيما حاسة الذوق فى الحكم على

هذا الأمر . حتى لقد نستطيع أن نرى فى فلسفته شيئاً من فكرة التناسب بين الإحساسات .. » . وهذا الرأى من مبتكرات الكندى لم يسبق إليه على الرغم من كونه خيالا رياضياً .

وكانت هذه النظرية محل تقدير عظيم عند « كاردانو » أحد فلاسفة القرن السادس عشر للميلاد مما جعله يقول : « .. إن الكندى من الأثنى عبقرياً الذين هم من الطراز الأول فى الذكاء . . . »

والكندى مخلص للحقيقة ، يقدس الحق ، ويرى فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه . ويتجلى ذلك فى رسالة الكندى إلى « المعتصم بالله » فى الفلسفة الأولى . فقد جاء فى هذه الرسالة : « ... إن أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة . ولماذا . .؟ لأن حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، ولأن غرض الفيلسوف فى علمه ؛ إصابة الحق . وفى عمله ؛ العمل بالحق . . »

ويعرف الكندى للحق قدره ، ويقول فى هذا الشأن : « .. وينبغى أن لا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبغى بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به . ولا أحد بُخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق . . . »

ويرى الكندى أن معرفة الحق ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية ، فكل جيل يضيف إلى التراث الإنسانى ثمار أفكاره ، ويمهد السبيل لمن يجىء بعده ، ويدعو

إلى مواصلة البحث عن الحق والمثابرة فى طلبه ، وشكر من يشغل نفسه وفكره فى ذلك . وهو يعتبر طالبى الحق شركاء، وأن بينهم نسباً ورابطة قوية هى رابطة البحث عن الحق والاهتمام به . وقد دفعه اهتمامه بالحق وطالبيه إلى الشعور بمسئوليته ، وأن عليه أن يساهم فى بناء الحقيقة ويدعو إلى الإخلاص لها ؛ ويحدب على طالبها والتفانى فى إسعافه . وبذلك يدفع بالمجهود الفلسفى إلى الأمام .

يقول الكندي فى هذا الشأن فى كتابه إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ما يلى :

« . . . ومن أوجب الحق ألاّ نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديه ؛ فإنهم وإن قصّروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤديةً إلى علم كثير مما قصّروا من نيل حقيقته ، سيما إذ هو بيّنٌ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق ، بما يستأهل الحق ، أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل .

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من

الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسّهلوا لنا المطالب الخفية الحقية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سُبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مُددنا كلها هذه الأوائل الحقية ، التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية . فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك . . »

* * *

والكندى فى حياته كان منصرفاً إلى جد الحياة ، عاكفاً على الحكمة ينظر فيها التماساً لكمال نفسه .

وفوق ذلك فالكندى ذو روح علمى صحيح ، أبعد عنه الغرور . وجعله يرى الإنسان العاقل مهما يبلغ فى العلم، فهو لايزال مقصراً وعليه أن يبقى عاملا على مواصلة البحث والتحصيل . وقد قال فى هذا الشأن :

« . . . العاقل من يظن أن فوق علمه علماً ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه تناهى فتمقته النفوس لذلك . . . »

٢ ـ مقام العقل عند الرازى

لقد خصص أبو بكر الرازى الفصل الأول من كتابه « الطب الروحانى » فى (فضل العقل ومدحه) . فهو يعتبر العقل أعظم نعم الله وأنفع الأشياء وأجداها علينا «... فبالعقل فضلنا على الحيوان ـ غير الناطق ـ حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها فى الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ..، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل إلى بغيتنا ومرادنا ... ».

واستطاع الإنسان بالعقل أن يسخر الطبيعة لمصالحه ومنافعه وفى كشف المستور، ومعرفة البعيد.

« . . . فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها، حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه . . وبه نلنا الطب الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا . وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا والخفية المستورة عنا .. وبه عرفنا شكل الأرض والفلك، وعظم الشمس والقمر، وسائق الكواكب وأبعادها وحركاتها . . . »

ويرى الرازى أن الإنسان بالعقل توصل إلى معرفة الله فقال فى هذا الصدد: « . . . وبالعقل وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . . وبالجملة؛ فإنه الشىء الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم

والأطفال والمجانين . . والذى به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس».

ويخرج الرازى من ذلك كله بمطالبة الإنسان أن يمجد العقل وأن يحله المحل اللائق وأن يرجع إليه ويعتبره الحكم والمعتمد: « .. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلاله فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا — ننزله عن درجته، ولا نجعله — وهو الحاكم — محكوماً عليه، ولا — وهو الزمام — مزموماً: ولا — وهو المتبوع — تابعاً بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد بها عليه.. فنمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدّره والحائد به عن سننه ومحجته . وقصده واستقامته . والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره : بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإنا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفاته وأضاء لنا غاية إضاءته، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ؛ وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به . . »

وسلك الرازى فى تجارته — كما يتجلى فى كتبه — مسلكاً علمياً خالصاً . وهذا ما جعل لبحوثه فى الكيمياء قيمة دفعت بعض الباحثين إلى القول : « إن الرازى مؤسس الكيمياء الحديثة فى الشرق والغرب معاً . . . » .

ولقد وضع الرازى كتاباً نفيساً هو «كتاب سر الأسرار» ضمنه المنهاج الذى يسير عليه فى إجراء تجاربه . فكان يبتدئ بوصف المواد التى يشتغل بها، ثم يصف الأدوات والآلات التى يستعملها . وبعد ذلك يصف الطريقة التى يتبعها فى تحضير المركبات .

وصف الرازى فى كتابه هذا وغيره ما يزيد على عشرين جهازاً ، منها

الزجاجى . ومنها المعدنى وصفاً حالفه فيه التوفيق على غرار ما نراه الآن فى الكتب الحديثة التى تتعلق بالمختبرات والتجارب .

وفوق ذلك كان يشرح كيفية تركيب الأجهزة المعقدة، ويدعم شروحه بالتعليمات التفصيلية الواضحة .

ويلاحظ أن هذا التنظيم الذى يسير عليه الرازى ؛ هو تنظيم يقوم على أساس علمى يقرب من التنظيم الذى يتبعه علماء هذا العصر فى المختبرات .

ولم يتقيد الرازى بالأفكار القديمة بل كثيراً ما عارضها وأتى بنظريات جديدة . فلقد جاء الرازى بفكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة ، وهى « . . . أن الجسم يحوى فى ذاته مبدأ لحركة » ، وهى تشبه ما ذهب إليه « ليبنتز » فى القرن السابع عشر . ويعلق « دى بور » على هذا فيقول : « . . ولو أن رأى الرازى هذا وجد من يؤمن به ويتم بناءه، لكان نظرية مثمرة فى العلم الطبيعى . . »

وتنسب إلى أبى بكر الرازى أقوال وآراء تخالف الشائع ، وتدلل على أنه كان يقول رأيه ويعلنه دون الالتفات إلى الرأى العام أو سخط الناس أو غضبهم .

ويرى بعض المؤلفين — كصاعد — فى طبقات الأمم ؛ أن السبب فى اضطراب آراء الرازى يعود إلى عدم توغله فى علم الكلام ، وكان يكيد للأديان ويطعن فى النبوة ، وفى زعمه أن النبوة لا تتفق مع الحكمة ، وأنها سبب فى العداوة والهلاك بين البشر . ويرى الرازى أن النظر فى الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من « كدورات المادة ومن آلام هذا العالم . . » .

ومن آرائه : « أن الشر فى الوجود أكثر من الخير . وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته فى مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزامنات والأنكاد والأحزان والنكبات ، فتجد أن وجوده — يعنى الإنسان — نقمة وشر عظيم . . . »

وقد تكون آراؤه هذه من العوامل التى دفعت بعض الناس إلى الطعن فى أبى بكر الرازى . وقد عابوه واتهموه بأنه حائد عن السيرة الفلسفية أو سيرة الفلاسفة ، فألف كتاباً فى الدفاع عن نفسه باسم « السيرة الفلسفية » وقد أوضح فيه مذهبه فى الأخلاق .

٣ ـ مقام العقل عند الفارابى

اشتهر الفارابى بتفسيره لكتب أرسطو ولا سيما فيما يتعلق بالمنطق . وهو يعد فى هذا المضمار من أعظم المفسرين . ولكن فضله لا يقف عند التفسير ولا عند التمهيد للنهضة الفلسفية فى الإسلام ، بل بما له من « . . أنظار مبتدعة وبحوث فى الحكمة العملية والعلمية عميقة سامية لم يتهيأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافياً . . » .

ويرى كثيرون أن اهتمام الفارابى بالمنطق هذا الاهتمام العظيم قد أثر فى التفكير عند العرب وتقدم به خطوات . فقد اعتبره آلة للفلسفة وأداة يمكن بوساطتها الوصول إلى التفكير الصحيح ، وقد قال فى هذا الشأن ما يلى : « . . وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، وكانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا نخدع . والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق . . »

وقد انتهى الفارابى إلى تعريف المنطق بالمعنى التالى : « . . المنطق هو

العلم الذى تعلم به الطرق التى توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها . . »

وفى نظر الفارابى أن المنطق قانون التعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم . فنسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات... وعلم النحو إنما يعطى تخصص ألفاظ أمة ما. وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها . . . »

وتعرض الفارابى لنظرية المعرفة ، وقد أودع بعض عناصرها متفرقة فى كتبه ورسائله ، فمن عناصر نظرية المعرفة الصحيحة عند الفارابى — كما جاء فى كتاب الدكتور فروخ عن الفارابى وابن سينا — « . . . المباينة أى اختلاف شىء آخر فى ناحية تشعر بها الحواس كالاختلاف فى الحجم والملمس واللون والطعم والرائحة . ومنها المعرفة ببادئ الرأى ؛ أى أن معرفة هذه الأشياء (معقولة فى نفوسنا) وقد استقرت منذ زمن الطفولة الأولى . . ومنها التخيل ؛ أى قياس مالا نعرف على ما نعرف . . »

وكان الفارابى يؤمن بالمنطق وبفوائده وأثره البالغ على الحياة العقلية ، وكيف أنه يمكن بالمنطق معرفة الآراء صحيحها وفاسدها سواء أكانت منا أو من غيرنا وإدراك الزلل أو الصواب . وقد قال الفارابى فى هذا الشأن : « . . . فإنا إن جهلنا المنطق ، لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف

أصاب ، ومن أى جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو كيف غلط ، ومن أى جهة غالط أو غلط ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه . فيعرض لنا عند ذلك: إما أن نتحير فى الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق. أو نظن أنه ليس فى شىء منها حق. وإما أن نسرع فى تصحيح بعضها وتزييف بعضها ، ونروم تصحيح وتزييف ما نزيفه من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك . . . »

وللفارابى « رسالة فى العقل» أوضح فيها العقل « الذى يقول به الجمهور فى الناس إنه عاقل »

والعقل « الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل »

والعقل « الذى يذكره الأستاذ أرسطاليس فى كتاب البرهان » .

والعقل « الذى يذكره فى المقاله السادسة من كتاب الإخلاق » .

والعقل « الذى يذكره فى كتاب النفس » .

والعقل « الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة » .

* * *

والفارابى يجعل للدين شأناً كبيراً فى التهذيب ولكنه من حيث قيمته الأخيرة « يعده أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة . . . »

ويرى الفارابى أن عناية الله محيطة بالأشياء جميعها ، وأن الخير فى العالم أكثر من الشر .

وكذلك يرى الفارابى أن الدين والفلسفة لا يتناقضان وليس بينهما من اختلافات جوهرية ذلك لأنهما يتفرعان من أصل واحد يحوى المعرفة والحق والحياة — وهو العقل الفعال « . . . الذى هو فعال دائماً والمتحقق تحققاً تاماً وهو الله . . . »

وهذا العقل الفعال هو المنهل الذى نهل منه الفلاسفة والأنبياء « . . وإذا كان المصدر واحداً ، فالفلسفة واحدة والدين واحد . . » وهذا ما جعل الفارابى يقول بالتوفيق بين الدين والفلسفة وبتعانقهما ووحدة أهدافهما وغاياتهما . « وإذا كان هناك فروق بينهما أو مناقضات فتكون فى الظواهر لا فى البواطن ... »

ويخرج دى بور من دراسته لفلسفة الفارابى وآرائه بالقول الآتى : « . . كان الفارابى يعيش فى عالم العقل ابتغاء للخلود ، وكان ملكاً فى عالم العقل . . . » .

* * *

وللفارابى كتاب جدير بالذكر هو كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وضع فيه مذهبه الفلسفى كله فيما يتعلق بآرائه فى الإلهيات والنفس الإنسانية وقواها المتعددة المختلفة وفى الأخلاق والسياسة . ويقول الأستاذ العقاد فى صدد هذا الكتاب « . . . ويمتاز الفارابى من بين فلاسفة الإسلام بأنه عالج البحث فى السياسة من الناحية الفلسفية الخالصة . فالتفكير السياسى فى نظام الدولة ،

وتصور المثل الأعلى للحكم . ووضع الموازين الخلقية والمقاييس السياسية . وتحديد الغاية من الحاكم والمحكوم . ونقد المجتمع الذى يؤدى إلى الشرور والمفاسد . كل هذه من الوسائل التى انفرد الفارابى بالبحث فيها والتى تدل على قوة الشخصية واستقلال الرأى .. » إلى أن يقول : « . . والمدينة الفاضلة اسم أطلقه الفارابى على المثل الأعلى للحكم ويريد به المدينة التى تحقق لأعضائها السعادة القصوى فى الدارين . . . »

والواقع أن مدينة الفارابى هذه ليست كما يتصور بعض المؤرخين صورة مصغرة لجمهورية أفلاطون اليونانى ؛ على الرغم من بعض المشاركات والتشابه بينهما فى الأصول . ولكن هناك اختلافاً كبيراً فى الفروع والتفاصيل ؛ فلقد استعان الفارابى بفلسفة اليونان وجمهورية أفلاطون ، واستعان بالإسلام وأحكامه ؛ وأضاف إلى هذا كله تجاربه وخبراته ؛ فكانت مدينته الفاضلة مدينة جديدة أحسن فيها الاختيار والاقتباس ، وأحسن فيها المزج والاستنباط . ولونها بالألوان الأفلاطونية والإسلامية ، وعمل على امتزاجها وأحكم هذا الامتزاج ، فظهرت فيها قواعد سامية وأصول علمية يجدر بكل أمة السير عليها والاقتراب منها .

من هذه القواعد والأصول ؛ ما يتصل بالأمة وأنها جسم واحد لا يستقيم أمره إلا بالتضامن والتعاون وتوزيع الأعمال وتنسيقها على أساس الاستعدادات والمواهب والقابليات . وأن الدولة لا تتقدم ولا تسير نحو السعادة قدماً إذا لم يكن على رأسها الحكماء والفلاسفة المعروفون بكمال العقل وقوة الإدراك وقوة الخيال . وخصال أخرى سردها الفارابى فى مدينته وأتينا عليها فى كتابنا (العلوم عند

العرب) عند البحث عن الفارابى .

وبحث الفارابى فى تآليفه فى بعض روابط الاجتماع . وقد ذكرها دون أن يناقش قيمتها . ويقول الدكتور جميل صليبا فى كتابه « من أفلاطون إلى ابن سينا » ما يلى : « ... ومما هو جدير بالإعجاب أن الفارابى يذكر فى جملة ما ذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بآراء جان جاك روسو فى نظرية العقد الاجتماعى . وتذكرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين » ، فمما قاله : « . . . وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على كل ما يعطيه كل إنسان من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم . . »، وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الأفراد الذين تكلم عنه « روسو» فى كتاب العقد الاجتماعى . إلا أن الفارابى يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويفنده .

ومن هذه الروابط أيضاً : « .. التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك فى اللسان واللغة ، والاشتراك فى المنزل ، ثم الاشتراك فى المساكن والمدن . وأعلى هذه الروابط كلها رابطة العدالة . . »

ويرى الفارابى فى مدينته أن السعادة ممكنة على وجه الأرض « . . إذا تعاون المجتمع على نيلها بالأعمال الفاضلة . . وأن كل مدينة يمكن أن تنال بها السعادة ، ولكن أكمل اجتماع إنسانى هو الاجتماع الذى يشتمل على جميع أمم الأرض . وأحسن دولة تنال بها السعادة هى الدولة الكبرى . فالفارابى قد تنبأ إذن باجتماع الأمم كلها واتصالها بعضها ببعض واتحادها ، فكأنه رجل من رجال القرن العشرين . . يؤمن بالسلام ويثق برسالة منظمة الأمم المتحدة . . فلم

يقتصر على تنظيم مدينة ضيقة كأفلاطون وغيره . . . بل فكر في اتحاد الأمم كلها . . . »

ويرى الدكتور جميل صليبا أن الفارابي بمدينته كان أوسع أفقاً وتصوراً من فلاسفة اليونان .

* * *

والفارابي مخلص للحقيقة محب لها ، ويدعو إلى محبتها والإخلاص لها ولو خالفت مذهب أرسطو . فقد جاء في كتابه « ماينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» في الفصل الذي يبحث في معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم الفلسفة ما يلي :

« . . . وأما الحال الذي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يأخذ علم أرسطو : فهي أن يكون في نفسه قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ، وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كيما يكون ذا إرادة صحيحة . . وأما قياس أرسطو فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق . . »

ولقد دفعت محبة الفارابي للحق وإخلاصه للحقيقة إلى أن يقول بإبطال صناعة التنجيم . . . فخالف الكثيرين من علماء عصره والذين أتوا قبله وبعده . وقد أبطل هذه الصناعة بحجج عقلية مشبعة بروح التهكم . ووضع في ذلك رسالة سماها : « النكت فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم » فبين في هذه الرسالة فساد علم أحكام النجوم الذي يعزو كل ممكن وكل خارق إلى

فعل الكواكب وقراناتها « . . لأن الممكن متغيّر لا يمكن معرفته معرفة يقينية » .

وفى رسالة أخرى بين الفارابى أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب يجلب السعادة وأن بعضها يجلب النحس . وانتهى الفارابى من هذا كله — كما يقول دى بور — « . . بأن هناك معرفة برهانية يقينية إلى إكمال درجات اليقين نجدها فى علم النجوم التعليمى . أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها فى الأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ؛ ودعاوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب . . . »

ويذكر الفارابى السبيل التى يسلكها من أراد الفلسفة ، ويبين أن السبيل هو القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية . « فالقصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وذلك أن تمام العلم بالعمل ، وأما بلوغ الغاية فى العمل فيكون أولا بإصلاح الإنسان نفسه ، ثم إصلاح غيره ممن فى منزله أو مدينته . . » .

ومن هنا يتجلى أن الفارابى كان يؤمن بالكفاح وحياة العمل ، ويدعو إلى عدم الانطواء والانعكاف ، وأن الإنسان يجب أن لا يقفَ عند العلم والتحصيل. فهو يقول إن للفيلسوف فى هذا الكون رسالة تتجاوز العلم والتحصيل. وهو الذى « يحصل الفضائل النظرية أولا ، ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية .. » . وهو هنا قد أخذ عن اليونان الرأى بأن الفلسفة هى علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون فى مجموعه . وزاد على هذا الرأى قوله : إن الفيلسوف هو الذى يحصل هذا العلم الكلى ، ولا يقف عند هذه الحدود ، بل يتعداها إلى العمل ويكون له قوة على استعماله . وتحقيق هذه الرسالة ، يُخرج الفيلسوف إلى حياة العمل والكفاح

والاختلاط بالناس ، حتى يتمكن الفيلسوف من القيام بما عليه من تبعات وواجبات هى إصلاح الفرد والجماعة .

وفى نظره أن الفيلسوف الذى يقف عند العلوم النظرية ولا يتعداها إلى الجانب العملى ، هو فيلسوف زور وباطل لا صلة بينه وبين الحياة . فالحياة علم وعمل ؛ ولا بد للفيلسوف من أن يمتاز فى عمله كما يمتاز فى علمه .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يجعل أهمية كبرى لعلم الأخلاق وعلم السياسة . ولكن العجب أن سيرته لم تسر على المنوال الذى رسمه لرسالة الفيلسوف . فلم يكن من أهل الكفاح ولم يدخل حياة العمل . وهو هادئ عاكف على الفلسفة كثير التأمل يبتعد عن الناس ويقنع بما يقوم بأوده .

٤ ـ مقام العقل عند ابن سينا

ظهر ابن سينا فى عصر كثرت فيه مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف ، ونشأ فى بيت عريق فى خدمة الدولة ، وهو دعامة من دعائم الإسماعيلية ومركز من مراكز دعوتهم ومباحثهم الفلسفية ، فتفتح عقله على المناقشات الفلسفية والبحوث الدينية فى النفس والعقل وأسرار الربوبية والنبوة .

وتعهده أبوه بالتعليم والتثقيف . وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمون ولده ابن سينا معارف زمانهم . وشروح العلماء فى الفلسفة والمنطق والإلهيات والهندسة والطبيعيات . فخرج من ذلك واقفاً على دقائق الهندسة . بارعاً فى الهيئة . محكماً علم المنطق . مبرزاً فى الطبيعيات والفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة . ولم يقف عند هذه الحدود بل دفعه طموحه ورغبته فى العلم والمعارف إلى الاستزادة فعكف على دراسة الطب وقراءة الكتب المصنفة فيه .

ويقول عن نفسه فى هذا الصدد :

« . . . ثم رغبت فى علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أننى برزت فيه فى أقل مدة ؛ حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ؛ وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف . . . »

واشتهر كثيراً فى هذا العلم وطار اسمه فى الآفاق ؛ فدعاه الأمراء لتطبيبهم

ووُفّق فى مداواتهم ونجح فى معالجتهم . فأنعموا عليه وفتحوا له خزائنهم ودور كتبهم . وهنا وجد المجال واسعاً أمامه لإتمام دراساته والتعمق فى مختلف العلوم . وبعد وفاة والده (وكان فى الثانية والعشرين من عمره) ترك بخارى ورحل إلى جرجان حيث كان يسكن رجل اسمه «الشيرازى». اشتهر بميله وشغفه فى العلوم فتعرف إليه ابن سينا وتوثقت بينهما الصداقة حتى اشترى الشيرازى لابن سينا دارا فى جواره وأنزله فيها . وفيها ألف الرئيس ابن سينا بعض مؤلفاته القيّمة كالقانون — وهو من أهم الكتب الطبية التى تشتمل على أساس علوم الطب — وقد بقى قروناً عديدة منهلا عاماً يستقى منه الراغبون فى الطب فى الشرق والغرب على السواء . ولم تطل إقامة ابن سينا كثيراً فى جرجان لأسباب سياسية واضطر إلى تغيير موطنه مراراً . فأتى همذان حيث استوزره شمس الدولة البويهى ؛ وكادت الأجواء تصفو له ولكنها تلبدت بالغيوم فحالت الظروف دون بقائه فى الوزارة . وأخيراً دفعته الظروف إلى أن يستقر فى أصفهان فى رعاية الأمير علاء الدولة حيث بقى إلى أن وافته منيته فى همذان . وكان قد رجع إليها مع علاء الدولة فى إحدى غزواته لها .

ويتبين من دراسة حياته أنه اشتغل بتدبير أمور الدولة وأنه لم يكن لذلك أى أثر على نتاجه أو دراساته فلم تصرفه عن الدرس والبحث . ولم تحل دون الكتابة التأليف والمذاكرة . والمتتبع لحياة ابن سينا يجد أنها تحفل بالشذوذ والخروج عن المألوف فقد كان كثير الحركة غزير الحيوية لا يستقر على حال ، يقضى الليالى بطولها فى القراء والكتابة وكثيراً ما كان يلجأ إلى المنبهات لتحفظ عليه وعيه . ومن الطبيعى أن تنتابه الأحلام حين النوم وعقله مشغول بما قرأ

ودرس . وقد استغل كل وقته استغلالا تاماً،واستثمر بعضاً منه فى تدبير شؤون الدولة وبعضه فى التعليم والدرس والتأليف ، وبعضه الآخر فى الاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس . وبذلك أعطى الدولة حقها من جهوده وعقله، وأعطى العلم والفلسفة حقهما من مواهبه وقابلياته، كما أعطى نفسه حقها من الراحة والترفيه .

لقد عاش ابن سينا فى عصر الانقسام والتنازع على الملك بين أمراء الأقاليم فى الرقعة الشرقية من الدولة العباسية .

ومن الطبيعى أن يتبارى الأمراء فى تقريب رجل نادر المثال كابن سينا وأن يتهافتوا على مجالسته وتزيين مجالسهم به .

وهنا دخل فى منازعات الأمراء وغير الأمراء وتعرض للوشايات والمكايد ، فعارك الحياة وعاركته وتقلبت معه الأحوال، فتعرض مرات للقتل والسجن، وذاق حلو الحياة ومرها وانغمس فى السياسة وغاص فى صميم الحياة وتغلغل فى المجتمع . وكان عليه أن يتحمل ما تجره الشهرة والفضل من حسد وغيرة ومتاعب، فلحقه من حسد الحاسدين وكيدهم ألوان من الآلام النفسية، وأنواع من المشاكل ضاعفت من الأخطار المحيطة به، وآذته فى عافيته ومعنوياته .

إن انغماس ابن سينا فى الحياة العامة وتعرضه لتقلباتها واندماجه فى صميم مجتمعه ورحلاته المتعددة، ـــ كل هذه قد أثرت على آرائه ونظرياته، فجعلت فى فلسفته مسحة من العملية، وكانت أميل إلى الناحية العقلية منها إلى الناحية الروحية والتصوفية .

كان ابن سينا يقدس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس . وفى الإنسان عقل عملى . « ... وفعله يظهر التعدد فى الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتيادياً ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة فى شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً . والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا فى مكانها بل هو يرتقى بها . . . » .

والعقل يقاوم الوقوف ويعمل على الارتقاء ويقوى النفس ، ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل . وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح ، حتى إنه يرى فى العقل سبيلا إلى الوصول إلى الملكوت .

وخالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان فى كثير من النظريات والآراء فلم يتقيد بها ، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه ، وقال : إن الفلاسفة يخطئون ويصيبون كسائر الناس ، وهم ليسوا معصومين عن الزلل والوقوع فى الخطأ . وهذا ما لم يجرؤ على التصريح به الفلاسفة والعلماء فى تلك الأزمان والأزمان التى سبقت أو تلت إلا النادر من الذين يملكون عقلا راجحاً وبصيرة نافذة واستقلالا فى التفكير . ولا شك بأن موقف ابن سينا هذا يدل على شجاعته ونزعته إلى الاستقلال فى الرأى ورغبته فى التحرر العقلى ، فهو لا يتقيد بآراء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ويعمل فيها العقل والمنطق والخبرات التى اكتسبها . فإن أوصلته هذه كلها إلى أن تلك الآراء صحيحة أخذ بها ، وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها وبين فسادها .

وجعل ابن سينا للتجربة كذلك مكاناً عظيما فى دراساته وتحرياته ولجأ

إليها فى طبعه ، وتوصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة ، كما توفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يحارب التنجيم . وقد وضع فى ذلك رسالة بعنوان (رسالة فى إبطال أحكام النجوم) أوضح فيها أن ما قاله المنجمون من سعود الكواكب ونحوسها باطل « . . ليس على شىء مما وضعوه دليل . ولا يشهد على صحته قياس . . . »

وبيّن كذلك فى رسالته هذه بطلان الأصول الذى وضعها المنجمون وفساد ما بنوا عليه .

ويذهب ابن سينا إلى أن قول المنجمين من أثر الكواكب على الناس من خير وشر هو قول هراء « . . قد أخذوه تقليداً من غير برهان ولا قياس ... » .

ولم يقف عند ذلك ؛ بل فنّد هذه الأقوال وغيرها فى أحكام النجوم وأثرها على الناس . وسفّه ما تضمنته هذه من آراء وبيانات ونظريات . وناقشها وبين فسادها وبطلانها بالدليل والبرهان . ولجأ إلى المنطق فاستعان به ليدلل على صحة ما ذهب إليه .

وكذلك حارب ابن سينا بعض نواحى الكيمياء بحجج العقل وحده ؛ فخالف معاصريه ومن تقدموه فيما يختص بإمكان تحويل الفلزات الخسيسة إلى الذهب والفضة ، ونفى إمكان إحداث هذا التحويل فى جوهر الفلزات . « . . لأن لكل منها تركيباً خاصاً لا يمكن أن يتغير بطرق التحويل المعروفة . . . » ، وإنما المستطاع تغيير ظاهرى فى شكل الفلز وصورته . واحتاط ابن سينا فقال :

« .. وقد يصل هذا التغيير حداً من الإتقان يُظَنّ معه أن الفلز قد تحول بالفعل وبجوهره إلى غيره . . . »

ويتجلى سلطان العقل عند ابن سينا فى رأيه فى الخوارق. ويذهب فى تعليله لها إلى أسباب وأمور تجرى على قانون طبيعى يتصل بالجسم والنفس والعقل .

كما يتجلى سلطان العقل فى شرحه معنى (العناية الإلهية) ، فهو بعد أن تأمل فى نظام العالم؛ أدرك أن صانعه مدبر حكيم عالم بما عليه هذا الوجود من نظام الخير والكمال . وهذا فى رأيه هو معنى العناية الالهية . فالظواهر الطبيعية إنما تحدث حسب القوانين الطبيعية التى وضعها الصانع الحكيم وقيّد الوجود بها . فالعناية الإلهية تعنى جريان القوانين الطبيعية فى العالم على أدق ما يمكن « . . . وليس معناها الاهتمام بالأفراد أو الشعوب . . . » .

والإنسان فى رأى ابن سينا يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود وأدرك القوانين الطبيعية واستغرق فى تفهمها . ولا يتم ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل . وعلى الرغم من تقديس ابن سينا للعقل ومن إيمانه بسلطانه إلا أنه فى مواضع كثيرة يؤكد نقص العقل الإنسانى ؛ وهذا النقص يجعله فى حاجة إلى القوانين المنطقية . ولهذا نرى أن ابن سينا قد اعتبر المنطق من الأبواب التى يدخل منها إلى الفلسفة كما أنه الموصل إلى الاعتقاد الحق ، وذلك لأنه — على حد قوله — « الآلة العاصمة عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله . . . » .

تمتاز مؤلفات ابن سينا بالدقة والتعمق والترتيب . وهذا مالا نجده فى كثير

من كتب القدماء من علماء اليونان والعرب .

ويظهر أن «الشهرستاني» لاحظ ما امتازت به مؤلفات ابن سينا فقال : « . . إن طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظره فى الحقائق أغوص . . . » .

وابن سينا (منظم الفلسفة والعلم فى الإسلام) . وقد فهم الفلسفة عن طريق الفارابى ولكنه توسع فيها وألّف . وقد اعتمد على فلسفة أرسطو واستقى منها كثيراً . ويعترف الباحثون بأنه أضاف إليها وأخرجها بنطاق أوسع ونظام أتم وتسلسل محكم .

وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بمذهب الأفلاطونية الحديثة معروفة عند الشرقيين فى الصورة التى عرضها فيها ابن سينا . وكثيراً ما اعتمد (باكون Bacon) فى توضيح أراء أرسطو على ابن سينا .

وبقيت كتب ابن سينا فى الفلسفة والطب تدرس فى الجامعات فى أوروبا إلى القرن السابع عشر للميلاد . ويقول دى بور : «وكان تأثير ابن سينا فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى عظيم الشأن . واعتبر فى المقام كأرسطو . . . »

وتأثر به إسكندر الهالى الإنكليزى . وتوماس اليوركى الإنكليزى أيضاً . وتأثر بابن سينا كذلك كبار فلاسفة العصور الوسطى أمثال البرت الكبير والقديس توما الأكوينى . فقد قلدوه فى التأليف وتبنّوا بعض نظرياته وآرائه . وقال سارطون : « .. إن فكر ابن سينا يمثل قمة الفلسفة فى القرون الوسطى . . .» .

ومما يدل على ميله إلى التجدد والتحرر قوله « . . حسبنا ما كتب عن شروح لمذاهب القدماء . وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا . . » .

لقد شغلت « النفس » منذ القدم الفلاسفة والحكماء وفكروا فى أمرها و بقائها بعد الموت فقالوا بخلودها . ويتجلى الاهتمام فى بحوث « النفس » ومصيرها فى فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو . وكان للمباحث النفسية التى وردت فى فلسفة أرسطو أثر عظيم حتى إن كتابه فى النفس كان المرجع الأول للفلاسفة الذين أتوا بعده

درس ابن سينا كتاب أرسطو فى «النفس» ورجع إلى آراء بعض فلاسفة اليونان فى « النفس » . وخرج من دراساته ومراجعاته هذه بأشياء استطاع بعد مزجها وصهرها أن يكوّن منها نظرية ذات لون خاص وصورة خاصة « . . تختلف عن ألوان الأجزاء المقومة لها . . » . إذ جمع فيها آراء الفلاسفة إلى أصول الدين وأضاف إليها شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب الهنود . فجاءت نظريته فى النفس جميلة رائعة ساحرة . انتقد فيها رأى أفلاطون فى النفس وعده بعيداً عن الصواب وسفه فكرة التقمص التى أخذ بها أفلاطون .

وعالج ابن سينا موضوع السعادة وأتى بآراء تدل على تفاؤله وإيمانه بأن الخير موجود فى كل شىء . وهو لا يرى السعادة فى اتباع كل لذة بل يراها فى الكمال والخير . وكان يدعو إلى التجرد عن المادة وشواغلها للوصول إلى السعادة الحقيقية . ولا يعنى هذا أنه كان يدعو إلى الجمود والروحية البحتة ، بل إنه كان يؤمن بالعقل والعلم . وحسبه أن يعتقد ان السعادة القصوى لا تكون إلا عن طريق العلم . وكان لابن سينا مثل عليايهم بها وقد سخر عقله ومواهبه للدعوة إليها .

وابن سينا أول من جرؤ على نقد المشائين أتباع أرسطو . وقد حاول أن يضع فى الفلسفة مذهباً جديداً مستقلا. فقد أخذ من الفلسفات القديمة ما لاءم غرضه وأفكاره؛ وعمل على أن يفلسف العقائد الإسلامية ويوفق بين الدين والعلم — وهنا يتجلى استقلال ابن سينا فى التفكير كما تلمس أصالته .

ومما يدل على مقام العقل عند ابن سينا؛ أنه فى جانبه القصصى أو فى بعض قصصه التى وصلتنا عن تراثه. وهى : «حى بن يقظان» و «قصة سلامان وأبسال» و «قصة رسالة الطير» أبرزَ مقام العقل وقد مجّده وأعلى من شأنه .

فى قصة حى بن يقظان يرمز بحى بن يقظان إلى العقل وبالرفقاء الذين معه إلى الشهوات الجسمانية . واتجه فى هذه القصة إلى أن العقل هو الطريق الموصل إلى الملكوت الأعلى. فإن من يستطيع الغلبة على شهواته ويخضعها لحكم العقل استطاع أن يرقى إلى أعلى الدرجات . وقال: إن مقدار رقى الإنسان يتناسب تناسباً طردياً مع مقدار غلبة عقله على شهواته؛ وأن العقل يصعد إذا سما إلى الأفلاك واحداً بعد واحد حتى يصل إلى الإله الأعلى .

وبهذه المناسبة؛ لابد من الإشارة إلى أن ابن سينا كان يعتقد أن الأفلاك والكواكب كائنات حية أرقى من الكائنات الأرضية، كما كان يعتقد فلاسفة اليونان . . «وأن الأفلاك تسعة. ولكل فلك كوكب يتسلط عليه كالقمر والمريخ والمشترى والشمس وزحل. وأن لكل كوكب طبيعة تؤثر فى الأرض تأثيراً خاصاً. وأن هذه الأفلاك تسمى العقول التسعة، والعقل العاشر هو الله تعالى وهو الذى يحركها ويؤثر فيها من فلك إلى فلك . . حتى تؤثر أخيراً فى الكائنات الأرضية » .

وفى قصة سلامان وأبسال بين كيف أن القوة الشهوانية تحاول دائماً التغلب على العقل وعدم التقيد به . وكيف ان العقل يسعى لأن يتجه بصاحبه نحو الإباء وقهر القوة البدنية الأمارة بالغضب والشهوة .

أما فى قصة رسالة الطير فقد جعلها صورة لحياته— حياة ابن سينا نفسه وعلاقته بمعاصريه— فوصف فيها كيف وصل إلى معرفة الحقيقة . كما ضمنها نصائحه لمن يريد معرفة الحقيقة . وأبان أن الغرائز والملكات البدنية من شهوة وغضب هى التى تفسد النفس الإنسانية الخيرة بطبعها . ويذهب بعد ذلك إلى أن بعض الناس استطاعوا أن يخلصوا من تلك الغرائز والملكات بالعقل والخضوع إلى العقل .

ويمكن القول ان ابن سينا فى قصصه الرمزية هذه كرسالة الطير ، أو قصة حى بن يقظان ، يرى أن النفس لاتنال السعادة الحقيقية إلا بإعراضها عن الشهوات ، وتركها الملذات ، والخضوع إلى العقل . وتطلعها إلى الملأ الأعلى . وهو يرى فى التفكير والتأمل لذة وعبادة .

والواقع أنه فى دعوته إلى الحياة الروحية كان حذراً ، فلم يجعل دعوته تتحرك فى الإطار الذى ينافى التقدم والإنتاج والتطور والحركة والأخذ بأسباب المدنية . بل خرج بها إلى ميدان العقل والعلم ؛ فدعا إلى الإيمان بهما . وقال : إن الإنسان لا يعبر إلى السعادة القصوى إلا على جسر من العقل والعلم .

ولا شك أن تمجيد ابن سينا للعقل هو تمجيد للإنسان وإعلاء لشأن الإنسانية وإكبار لها .

وهناك اتجاهات وآراء لابن سينا تدلل على نزعته الإنسانية من نواح أخرى غير العقل . فقد كان ينظر إلى الإنسان نظرة علمية فيها إكبار واحترام . وفى رأيه أن الإنسان لا يكوّن البدن، ولكنه ذلك الجوهر الواحد الذى يسكن البدن والذى يُدعى النفس الناطقة . ويرى ابن سينا أن النفس الإنسانية عالم قائم بذاته يشبه فى تنظيمه وأحكامه الكون بأسره . ولهذا لا عجب إذا أسمعنا هذا البيت يخاطب فيه الإنسان :

وتزعم أنك جـــرم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

وعلى ذلك، فالإنسان — وإن كان يبدو صغيراً — إلا أنه ليس بصغير وهو بما له من ترتيب وأحكام وكمالات عالم كبير . وينبغى كما يقول ؛ أن يكون فاضلا وعاقلا وكبيراً .

وابن سينا فوق ذلك محبٌّ للإنسان ، وهذا ما حفزه إلى العناية به والاهتمام بأمره . ولما كانت غاية الحياة عنده هى السعادة . وكان يرى أن هداية الغير إلى السعادة هى أفضل هداية ، وأن تهيئته للسعادة للغير هى أجل هداية ؛ فإنه لم يأل جهداً فى أن يبين للإنسان طريقها ويزين له اتباعها . فدلل بذلك على غيرته على الإنسانية ومحبته للإنسان .

وقد رسم ابن سينا طريق الوصول إلى السعادة ، فجعلها تسير فى ثلاثة خطوط :

الأول : فى تنظيم علاقة النفس بالبدن حتى تنال السعادة من ناحية البدن .

الثانى : فى شرح قيمة العقل وبيان قدرته على تحصيل السعادة العقلية .

الثالث : فى تحطيم القيود التى فرضتها الأجيال على العقل حتى تتم السعادة .

وقد أفاض ابن سينا فى شرح الخط الأول والخط الثانى . وألمحنا بإيجاز إلى العقل ومقامه عند ابن سينا .

أما الخط الثالث المتصل بتحطيم القيود عن العقل ، فقد أبان ابن سينا أن العقل يتمتع بقوى هائلة تؤهله لإدراك الحقائق الكلية . والتوصل إلى عالم العقول المشرقة ، والتلذذ على ضوئه بالسعادة .

فمن الواجب أن تُرفع عن العقل جميع الموانع . حتى تستطيع أن يؤدى عمله على أحسن وجه . ويحقق كماله على أهون سبيل .

ولهذا كله وجه ابن سينا عنايته إلى البحث فى تحطيم القيود عن العقل الإنسانى ، حتى يتمكن فى تأدية رسالته حراً طليقاً . وهذه القيود فى نظره كثيرة منها :

جعل التكليف عقلياً .

وتعديل فكرة القدر .

ونفى بعث الأجسام .

لقد نفى ابن سينا الغاية عن أفعال البارى ، ذلك لأن العالى لا غرض له فيمن دونه . بل إن العكس هو الواقع والصحيح . لأن من هو دون العالى هو الذى يستفيد كمالا . وعلى ذلك ، فالله تعالى لا غاية له فى الوجود . بل إن الله هو الغاية لكل موجود كما جاء فى الإشارات .

ومن هنا يتجلى أن ابن سينا قد فهم التكليف فهماً يختلف عما فهمه غيره

من الفقهاء وأكثر الفلاسفة . فاعتبر التكليف واجباً عقلياً لا أمراً إلهياً؛ « .. لأنه إذا ثبت نفى الغاية فلا يمكن أن يكون قد خلق الناس ليعرفوه ويعبدوه ولا يمكن أن يكون قد كلّفهم بمعرفته وعبادته ، بل إن الإنسان بالعقل يكلّف نفسه معرفة الخالق ويحملها على التقرب إليه والتشبه به .

وإنى أرى أن ابن سينا بهذا المفهوم للتكليف قد رفع من قدر الإنسان ، فلم يجعله عبداً مأموراً وإنما جعله طليقاً يستعمل عقله ويرجع إليه . يهيم بالحسن ويجرى وراء الكمال .

وتعرّض ابن سينا لفكرة القدر فأجرى عليها تعديلا جعلها وسطاً بين الفكرة التى تقول بالقدر المطلق . وبين المعتزلة التى تنفى عن الله وتثبت للإنسان الحرية المطلقة فى اختيار أفعاله .

ولقد شغلت هذه الفكرة أو هذه المشكلة ابن سينا : هل الإنسان آلة ، لا رأى لها . مسلوبة الإرادة والحرية ، تسيّرها قوة خفية وراء الغيب ، أم غير ذلك ؟

وقد رأى ابن سينا فى العقيدة بالقدر المطلق ما يشلّ العقل وينفى رسالته . ولكن إيمان ابن سينا بالإنسان ونزعته الإنسانية وتمجيده للعقل — كل هذا دفعه إلى حل هذه المشكلة فخرج بحل هو فى الواقع وسط بين المعتزلة وبين القائلين بأن الإنسان لادخل له فى اختيار أفعاله . وأن الله تعالى هو فاعلها خيراً كانت أو شراً .

قال ابن سينا : إن النظام الكلى للعالم مقدور لله تعالى ، وقد أبدعه على شكل ينطوى على الخير والشر . أما الجزئيات أى أفعال الناس فهى منسوبة إلى فاعلها

لازمة لهم ولا علاقة لها بأفعال البارى ، فإنه تعالى لا يفيض عنه سوى الخير والفيض عام ، فإذا عجز الناس عن تلقى الخير الفائض أو تفاوتوا فى تلقيه ، فذلك راجع إلى نقص فيهم وقصور فى قابلياتهم .

إن هذا الحل الذى توصل إليه ابن سينا لمسألة القدر حلٌ عادل وصائب . ذلك أنه أثبت للإنسان الحرية فى اختيار أفعاله وحمّله مسئوليتها ورفع من معنوياته فلا مجال لليأس على هذا الأساس ؛ فالعالم ناقص والإنسان قادر على التخلص من هذا النقص بالعلم والإرادة . بل إن وجود النقص فى العالم يجعل للحياة معنى ، مما يحفز الإنسان إلى أن يكافح ويجاهد ويناضل فى سبيل تلافى هذا النقص وفى سبيل الكمال .

وكذلك رأى ابن سينا أن فكرة العذاب يوم القيامة تنغص حياة الإنسان وتخلق حوله أجواء من القلق والخوف لا تتناسب مع صفات الله تعالى ولا تتماشى مع إعلاء شأن الإنسانية ، فعزم على تحرير الإنسان من ذلك الخوف والقلق ، فشغل عقله طويلا فى إثبات خلود النفس . وأنها جوهر حيٌّ باق لا يموت بموت البدن . ثم تطرق إلى البعث فأنكر بعث الأجساد ، وقال : إن المعاد هو عودة النفس الإنسانية إلى عالمها ، وأن الثواب والعقاب يومئذ ليسا للأجساد بل للنفوس وحدها . وأفاض فى ذلك وسَرّحَ فى القول فأتى بآراء حول الثواب والعقاب . وقال : إنه لا يجوز أن يكونا على نحو ما يظن المتكلمون ، لأن تعذيب الخاطئ بوضع الأغلال وإحراقه مرة بعد أخرى بالنار عقاب محال فى صفة الله تعالى لا يصدر إلا عمن أراد التشفى من عدوه .

هذا هو ابن سينا فى العقل ونزعته الإنسانية ، قد أدى رسالة الحياة على أفعل وأنتج ما يكون الأداء . وحرّك عقله الفعال وقابلياته ومواهبه فى ميادين الثقافة الإنسانية . فأخرج من المؤلفات والرسائل ما جعله من مفاخر العالم وأشهر علمائه وحكمائه . فلقد أبدع فى الإنتاج وفى الحكمة والفلسفة مما أدّى إلى حركة فكرية واسعة دفعت بالعلم والفكر إلى الاتساع والنمو والتقدم .

٥ ــ مقام العقل عند البيرونى

يقتصر بحثنا عن البيرونى على مقام العقل . وعلى الروح العلمية التى كان يتحلى بها البيرونى ويطبقها فى دراساته وبحوثه فى الطبيعة والميكانيكا والأيدروستاتيكا

يرى البيرونى أن الفلسفة قد كشفت له غوامض كثيرة « . . فجعل ذا حظاً من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر المدنية . . » . وفى رأيه أن مطالب الحياة تستلزم إيجاد فلسفة عملية تساعد الإنسان فى تصريف الأمور وتمييز الخير من الشر والعدو من الصديق .

كان البيرونى باحثاً علمياً مخلصاً للحق نزيهاً . وقد بيَّن أن التعصب عند الكتّاب هو الذى يحول دون تقريرهم الحق . يتجلى ذلك فى مقدمة كتابه النفيس « الآثار الباقية عن القرون الخالية » حيث يقول : « . . . وبعد فقد سألنى أحد الأدباء عن التواريخ التى تستعملها الأمم . والاختلاف الواقع فى الأصول التى هى مبادئها ، والفروع التى هى شهورها والأسباب الداعية لأهلها إلى ذلك ، وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال . . » إلى أن يقول : « . . وأبتدئ فأقول : إن أقرب الأسباب إلى ما سئلت هو معرفة أخبار الأمم السالفة وأنباء القرون الماضية لأن أكثرها أحوال عنهم . ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم ، ولا سبيل إلى التوسل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات

والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والملل وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك. تصيير ما هم فيه أساساً يبنى عليه بعده، ثم قياس أقاويلهم وآرائهم فى إثبات ذلك بعضها ببعض. بعد تنزيه النفس عن العوارض المرئية لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق ، وهى كالعادة المألوفة والتعصب والتظاهر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك . . »

ويتبيّن من المآثر التى خلّفها فى مختلف ميادين العلوم ، ومن كتابه الشهير «الآثار الباقية» أنه كان يمتاز على معاصريه بروحه العلمية وتسامحه واخلاصه للحقيقة . كما كان يمتاز بدقة البحث والملاحظة ، ينقد فيصيب ، يعتمد على المشاهدة ولا يأخذ إلا ما يوافق العقل . يكتب رسائله وكتبه مختصرة منقحة وبأسلوب مقنع وبراهين مادية .

والبيرونى يمثل رغبة عصره فى نقد الأمور والجرأة فى الرأى . ويقول المستشرق الدكتور شخت : « . . والحق أن شجاعة البيرونى الفكرية وحبه للاطلاع العلمى . وبعده عن التوهم وحبه للحقيقة وتسامحه وإخلاصه — كل هذه الخصال — كانت عديمة النظير فى القرون الوسطى ، فقد كان البيرونى فى الواقع عبقرياً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نفاذة . . . »

لقد انتقد البيرونى المنهج الذى اتبعه الهنود لأنه على رأيه غير علمى ، فلم يبعد علمهم عن الأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبيّن — أحسن بيان — وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية .

والبيرونى يرى «أن العلم اليقينى لا يحصل إلا فى إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى . . » ، وهذا على ما يظهر هو الذى سيطر على طريقة البيرونى وفلسفته . ومن هنا كان ينهج نهجاً علمياً تتجلى فيه دقة الملاحظة والفكر المنظم .

واشتهر البيرونى بالطبيعة ، وله فيها جولات موفقة ولا سيما فى علمى الميكانيكا والأيدروستاتيكا . ولجأ فى بحوثه إلى التجربة وجعلها محور استنتاجه . فقد عمل تجربة لحساب الوزن النوعى ، واستعمل لذلك وعاء مصبه متجه إلى أسفل . ومن وزن الجسم فى الهواء والماء تمكن من معرفة مقدار الماء المزاح . ومن هذا الأخير ووزن الجسم فى الهواء حسب الوزن النوعى . وجد الوزن النوعى لثمانية عشر عنصراً ومركباً بعضها من الأحجار الكريمة . وكانت نتائجه دقيقة إلى حد كبير ، وهى لا تختلف عن النتائج الحديثة . وله كتاب فى خواص عدد كبير من العناصر والجواهر وفوائدها التجارية والطبية . وورد فى بعض كتبه شروح وتطبيقات لبعض الظواهر التى تتعلق بضغط السوائل وتوازنها . وشرح صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، كما شرح تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب حيث يكون مأخذها من المياه القريبة منها . وتكون سطوح ما يتجمع منها موازية لتلك المياه . وبين كيف تفور العيون ، وكيف يمكن أن تصعد مياهها إلى القلاع ورؤوس المنارات . وقد شرح بوضوح تام ودقة متناهية وفى قالب سهل لا تعقيد فيه . ومن هنا يمكن القول انه من الذين وضعوا بعض القواعد الأساسية فى الميكانيكا والأيدروستاتيكا .

ومن أجل الأعمال التى قام بها البيرونى أرصاده فى الفلك ووضعه المؤلفات نبسيطة فيها . ومنها يتبين انه ابتكر نظرية جديدة لاستخراج مقدار محيط الأرض . واستعمل لذلك معادلة لحساب نصف قطر الأرض . سماها بعض علماء الأفرنج (قاعدة البيرونى) . ويقول نللينو Nallino : «.. ومما يستحق الذكر . أن البيرونى بعد تأليف كتابه فى الأسطرلاب أخرج تلك الطريقة من القوة إلى الفعل . ويعترف نلليتو بأن قياس المأمون وقياس البيرونى لمحيط الأرض من الأعمال العلمية المجيدة والمأثورة للعرب .

وللبيرونى رسالة سامية كانت تتجلى فى ثنايا مؤلفاته وكتبه ومن سياحاته وسلوكه . فهو يرى فى وحدة الاتجاه العلمى فى العالمين الإسلامى والغربى اتحاد الشرق والغرب . وكأنه كان يدعو إلى إدراك وحدة الأصول الإنسانية والعلمية بين الشعوب فى عالم واحد .

فنى بعض مؤلفاته يطرى اليونانيين ويطرى العرب ولغتهم — على الرغم من أصله الأعجمى — وينصف الهنود ويعدد مزايا كل من هذه الأقوام . فيقول فى هذا الصدد : « . . . كل واحدة من الأمم موصوفة بالتقدم فى علم ما أو عمل . واليونانيون قبل النصرانية موسومون بفضل العناية فى المباحث وترقية الأشياء إلى أشرف مراتبها وتقريبها من كما لها . ولو كان « ديسقوريدس» فى نواحينا وصرف جهده على تعرف ما فى جبالنا وبوادينا لكانت تصير حشائشها كلها أدوية . وما يجتنى منها بحسب تجاربه أشفية . ولكن ناحية المغرب فازت به وبأمثاله

وآفازتنا بشكور مساعيهم علماً وعملا . وأما ناحية المشرق فليس فيها من الأمم من يهتز لعلم غير الهند . ولكن هذه الفنون خاصة عندهم مؤسسة على أصول مخالفة لما اعتدناه من قوانين المغربيين . ثم المباينة بيننا وبينهم فى اللغة والملة والعادات والرسوم . وإفراطهم فى المجانبة بالطهارة والنجاسة تزيل المخالطة عن البين وتفصم عرى المباحثة . ديننا والدولة عربيّان وتوأمان : يرفرف على إحدهما القوة الآلهية وعلى الآخر اليد السماوية . وكم احتشد طوائف من التوابع فى لباس الدولة جلابيب العجمة فلم ينفق لهم فى المراد سوق . وما دام الأذان يقرع آذانهم كل يوم خمس مرات . وتقام الصلوات بالقرآن العربى المبين خلف الأئمة صفا صفا . ويخطب به لهم فى الجوامع بالإصلاح كانوا كاليدين والفم ، وحبل الإسلام غير منفصم وحصنه غير منثلم .

وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم وسرت محاسن اللغة منها فى الشرايين والأوردة ، وإن كانت كل أمة تستحلى لغتها التى ألفتها واعتادتها واستعملتها فى مآربها مع ألافها وأشكالها . وأقيس هذا بنفسى وهى مطبوعة على لغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب . والزرافة فى المكراب ثم منتقلة إلى العربية والفارسية فأنا فى كل واحدة دخيل ولها متكلف ؛ والهجو بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية . . . »

ويمكن الخروج من أقواله ورسائله أنه يؤمن بإنسانية العلم وبالوحدة الشاملة التى يؤدى إليها العلم ، فيوحد بين العقول ويزيل التنافر بينها ، ويقرب بعضها

من بعض ويدعو إلى التفاهم على أساس المنطق والحقيقة .

ومن أراد التوسع فى آثار البيرونى وتراثه فى نواح أخرى فليرجع إلى كتابنا « تراث العرب العلمى » أو كتابنا « العلوم عند العرب » .

٦ ــ مقام العقل عند أبي العلاء المعرّى

يزخر شعر أبى العلاء فى اللزوميات وغير اللزوميات بالمعانى التى تدل على إشادته بالعقل وتمجيده له . فقد جعل المعرّى من العقل إماماً ونبياً يصدع لقراراته ويتقيّد بأحكامه .

وقد دعا أبو العلاء إلى تحكيم العقل فى كل شىء وإلى طاعته ففى ذلك الرحمة والخير .

وفى رأى أبى العلاء أن الخير لا يكون خيراً حقيقياً إلا إذا كان خاضعاً لحكم العقل .

يقول أبو العلاء :

كذب الظن لا إمام سوى العقـ ـل مشيراً فى صبحــه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحـ ـمة عنــد المسير والإرساء

* * *

أيها الغرّ إن خصصت بعقل فاسألنه فكل عقــل نبى

* * *

ويدعو أبو العلاء فى شعره إلى نبذ التقليد ، وهو يستنكره ويرى فيه خروجاً على العقل ، ويطالب بتصديقه وإكرامه وأن لا يقبل الإنسان إلا ما يأتى

به العقل فهو المرجع وهو المصدر والأساس .

قال أبو العلاء :

نكذب العقل فى تصديق كاذبهم   والعقل أولى بتصديق وإكرام

* * *

وينفر عقلى مغضباً إن تركته   سدى واتبعت الشافعى ومالكا

* * *

والعقل يعجب والشرائع كلها   خبر يقلد لم يقسه قائس

* * *

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة   إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

* * *

اللب قطب والأمور له رحى   فيه تدبر كلها وتدار

* * *

فى كل أمرك تقليد رضيت به   حتى مقالك ربى واحد أحد

* * *

وطالب أبو العلاء الإنسان بإعمال الفكر وتسخير العقل ، فبه ينكشف النهج القويم وتنجلى الحقائق .

تفكر فقد حار هذا الدليل   وما يكشف النهج غير الفكر

* * *

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة   وانظر بقلب مفكر متبصر

* * *

فكروا فى الأمور يكشف لكم بعـ ـض الذين تجهلون بالتفكير

* * *

فشاور العقل واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمه النادى

* * *

عليك العقل وافعل مــا رآه جميــلا فهو مشتار الشوار

* * *

وللمعرى فى رسالة الغفران — فى حديثه عن ابن أبى عون — كلمات خالدة وأقوال بليغة غزيرة تشير إلى إيمانه بالعقل وبتحرير الفكر ، وتدلل على إجلاله للعقل وتعظيمه إياه فلم يكن يرى المعرى مخرجاً من المآزق الحرجه إلا باتباع هدى العقل والسير على طريقة .

أما كلماته فهى بالنص التالى .

« ... ... وقد تجد الرجل حاذقاً فى الصناعة ، بليغاً فى النظر والحجة . فإذا رجع إلى الديانة ألـفى كأنه غير مُقتاد ، وإنما يتبع ما يعتاد . . . والذين يسكنون فى الصوامع ، والمتعبدون فى الجوامع يأخذون ما هم عليه ، كنقل الخبر عن المخبر ، لا يميزون الصدق من الكذب . فلو أن بعضهم ألفى أسرة من المجوس لخرج مجوسيا . وإذا المعقول جعل هاديا ، نقع بريه صاديا . ولكن أين من يصبر على أحكام العقل ؟ هيهات! عُدِم ذلك فى من تضاع عليه الشمس ومَنْ ضَمنه فى الرم رَمس ، إلا أن يشذ رجل فى الأمم ، يُخص من فضل بعمم . ربما لقينا مَنْ نظر فى كتب الحكماء ، وتبع بعض آثار القدماء

فألفيناه يستحسن قبيح الأمور : إن قدر على فظيع ركبه ، وإن عرف واجبا نكبه . كأن العالم سعوا له فى إفقاد : فهو يعتقد شر اعتقاد ؛ وأن أودع وديعة خان . وأن سئل عن شهادة مان ، وإن وصف لعليل صفة ، فما يحفل : أقتله بما قان . أم ضاعف عليه الأثقال ؟ بل غرضه فيما يكتسب ، وهو إلى الحكمة منتسب . ورب زار بالجهالة على أهل ملة ، وعلته الباطنة أدهى علة ! وإن البشر لكما جاء فى الكتاب العزيز : ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِم فَرِحُونَ ﴾

* * *

ويقول أبو العلاء إن الصعاب من الأمور تهون إذا ما تقيد الإنسان بالعقل واهتدى بهديه .

يقول أبو العلاء :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجــه فساد عقل صحيح هان ما صعبا

* *

خذوا فى سبيل العقل تهدوا بهديه ولا يرجون غير المهيمن راجى

* * *

تفكرْ فقد حار هذا الدليل وما يكشف النهج غير الفكر

* * *

ولم يتقيد المعرى بمذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ منها ما يوافق العقل ولا يخالفه .

إذا رجع الحصيف إلى حجـاه تهاون بالمذاهب وازدراهـا

---

(١) سورة الروم ٣٠ ، الآية ٣٢ .

فخـــذ منها بما أداه لب   ولا يغمسك جهل فى صراها
وهت أديانهم من كل وجـــه   فهل عقل يشد بها عـــراها

* * *

وليس غريباً أن نرى أبا العلاء ينتقص الذين يشتغلون بالتنجيم ويستنكر أساليبهم وأعمالهم . وهو لم يقف عند الانتقاص والاستنكار بل طالب الدولة بالقضاء عليهم واستئصالهم .

قال أبو العلاء فى هذا الصدد :

لو كان لى أمر يطاوع لم يشن   ظهر الطريق يد الحياة منجمٌ
يغدو بزخرفة يحاول مكسباً   فيدير أسطرلابه ويرجمٌ
وقفت به الورهاء وهى كأنها   عند الوقوف على عرين تهجم
سألته عن زوج لها متغير   فاهتاج يكتب بالرقان ويعجم
ويقول ما اسمك واسم أمك إننى   بالظن عما فى الغيوب مترجم
يولى بأن الجن تطرق بيته   وله يدين فصيحها والأعجم

* * *

وكان فوق ذلك يستهزئ بالمنجمين والعرّافين ، وينتقد الذين يلجؤون إليهم .

سألت منجمها عن الطفل الذى   فى المهد كم هو عائش من دهره
فأجابها مائة ليأخذ درهما   وأتى الحمام وليدها فى شهره

* * *

شكا الأذى فسهرت الليل وابتكرت | به الفتاة إلى شمطاء ترقيه
وأمه تسأل العراف قاضية | عنه النذور ، لعل الله يبقيه
وأنت أرشد منها حين تحمله | إلى الطبيب يداويه ويسقيه

* * *

لقد بكرت فى خفها وإزارها | لتسأل بالأمر الضرير المنجما
وما عنده علم فيخبرها به | ولا هو من أهل الحجا فيرجما
يقول غداً أو بعده وقع ديمة | يكون غياثاً أن تجود وتسجما
ويوهم جهال الحلة أنه | يظل لأسرار الغيوب مترجما
ولو سألوه بالذى فوق صدره | لجاء بمين أو أرم وجمجما
كأن سحاباً عمهم بضلالة | فليس إلى يوم القيامة منجما

* * *

وأبو العلاء — على الرغم من إيمانه بالعقل واطمئنانه إليه — يقول بنقص العقل الإنسانى وقصوره وعجزه فى حل بعض مشكلات الكون وكشف أسرار الحياة .

وفى رأيى أن هذا القول من أبى العلاء يدل على نظر بعيد وفهم عميق . فالعقل يصيبه التطور والتقدم . وهو لم يصل بعد إلى انتزاع جميع الحقائق فهو — أى العقل — يجاهد فى سبيل — وسيستمر يعمل — كشف الأسرار وجلاء الغامض .

وهناك من الباحثين من يرى فى قول أبى العلاء هذا اتهاماً للعقل وإنزالا لمقامه .

أذهبى طال عهدك بالصقال | وماج الناس فى قيل وقال

* * *

هى الأفهام قد صدئت وكانت ولم يظفر لها أحد بصقل

* * *

وقد أعمل الناس أفكارهم فلم يغنهم طول إعمالها

* * *

ويرى أبو العلاء أنه ليس هناك من «يقين»، وإنما أقصى الاجتهاد أن «يظن الإنسان» ويشك وأن يفكر .

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادى أن أظن وأحدسا

* * *

وعن طريق العقل نقد أبو العلاء العادات والتقاليد والحياة الاجتماعية فى عصره . ومن يقرأ أشعاره فى هذا الشأن يجد أن التوفيق قد حالفه إلى أبعد الحدود ؛ فقد نقد الساسة وأصحاب الأمر ، ونقد القضاة ونقد الفقهاء. ولم يسلم من نقده الوعاظ والذين يدعون الدين والغيرة على الدين .

ويرى أبو العلاء أن سبب الفساد فى مجتمعه يعود إلى عدم الإصغاء إلى العقل ، وإلى إهماله وسيطرة المصالح الخاصة والأهواء . ولقد تدبرنا عيوب المجتمع فى القرن العشرين فوجدنا أنها لا تختلف كثيراً عن عيوب عصر أبى العلاء : والسبب فى الحالين وفى أسباب الفساد واحد — هو عدم الرجوع إلى العقل وغلبة الغايات والأغراض .

ولقد نجح أبو العلاء فى نقد المجتمع وأخلاقه وأدرك عيوبه فى جملتها وتفصيلها .

وفى رأى الأستاذ أحمد أمين أن سبب نجاح أبى العلاء يعود إلى أمرين : الأول : أن الأمور الاجتماعية والأخلاقية التى نقدها هى من صميم اختصاص العقل « . . . فالعقل إدارة صالحة لربط الأسباب بالمسببات . والأمور الاجتماعية والأخلاقية تجارب . تحدث فتحدث نتائجها تظلم المسئولين والحكومات فتسوء حال الأمة وتعدل حالها .

وللوعاظ غاية : هى إرشاد الناس من طريق إعطائهم المثل بأنفسهم . والدعوة إلى الخير بألسنتهم . فإذا لم تتحقق هذه الأمور فالوعاظ شر . وكل ما نقده أبو العلاء من هذا القبيل داخل فى دائرة العقل والتجارب . . والسبب الثانى فى نجاحه فى هذا الباب أن ناقد هذه الأمور متمتع بكثير من الحرية فلا لوم على أحد إذا نقد المجتمع ونقد الأخلاق . . . » .

٧ ــ مقام العقل عند ابن حزم الأندلسى

انصرف ابن حزم للعلم بكل عزائمه وأخلص له ولم يخلط به مأرباً آخر . وهذا ما يميزه عن كثير من الذين يعنون بالعلم والأدب . ولم يقف عند هذا الحد ، بل « . . تفرغ لنشره بين الناس فنفع به خلقاً كثيراً . . » ذلك لأنه كان يؤمن بأن للعلم زكاة هى نشره وإذاعته .

* * *

ترك ابن حزم مؤلفات ضخمه تدل على سعة اطلاعه وغزير علمه وعظيم أدبه ، وقد « . . . ملأ المغرب بعلمه وكتبه ومذهبه . وشغل أهله ــ طرفاً صالحاً من حياته ــ أحقاباً طوالا ، حتّى لكأنه أمة وحده لافرد من أمة . . » اعتز به الأندلس ، وباهى بفضله العراق الذى كان يومئذ يعج بحضارة ما رأى التاريخ لها مثيلا . ويتجلى من كتبه ورسائله أنه كان يتمتع بفكر ثاقب وبصيرة نافذة وملاحظة دقيقة .

فهم الشريعة حق الفهم ، وأفهمها بإخلاص وصدق للناس . وكان صريحاً ومخاصاً للحق إلى أبعد الحدود . وقد ضاق علماء عصره وحكامه بصراحته وإخلاصه ؛ فشهروا عليه الحرب العوان فأحرقوا كتبه واضطهدوه شر اضطهاد وصبّوا عليه النكبات والمتاعب .

ويمكن القول انه « .. ملأ الأندلس حركة فكرية عنيفة أثارها سلبية وإيجابية. وجعل مجالس العلم وأقطاب الفكر معسكرين . أنصاراً وخصوماً . . » .

وهذا ما يدلل على مقام العقل فى الأندلس عند بعض علمائه وحكمائه. فلولا التمسك بالعقل ولولا التمادى فى تمجيده وإعزازه والتقيد به لما كان فى الأندلس حركة فكرية وتصادم فى الآراء والأفكار : يتمسك بعض العلماء بالعقل ، ويخرجون بآراء جديدة ونظريات مبتكرة لا تروق آخرين من المقلدين وأصحاب العقول الجامدة . وهنا يحصل التصادم والمقاومات فى سبيل سريان العقل وحيويته . ولكن الحركة لا تقف . والعقل يسرى وينطلق وتنبثق عنه الآراء والنظريات والتقدم والنمو . . وقد ينتج عن ذلك اضطهاد وإرهاق وضحايا . وكل ذلك يهون عند أحرار العلماء والمفكرين والفلاسفة . وكل ذلك يهون فى سبيل إعزاز العقل والإخلاص للحق والحقيقة .

وابن حزم أروع مثل للعالم والمفكر الذى عانى فى سبيل الفكر والعقل ما عانى ، فصبر وصمد وبقى حياً فى كتبه ومؤلفاته حتى إن حيويته لم تنقطع بموته بل أودعها كتبه وتآليفه . فاستمرت تعمل عملها زمناً طويلا . وإن المتصفح لأدبه وعلمه وأسلوبه يجد أن فيها ثورة على التقليد فلم يتقيد بأسلوب من تقدموه ، ولم يلتمس فى أدبه طريقتهم . وهو يقول فى هذا الشأن : « .. وما مذهبى أن أنضى مطية سواى ولا أتحلى بحلى مستعار .. » . وقال فى رسائله وكتبه : « .. التقليد حرام . ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان . . » .

كان ابن حزم يرى فى التقليد بدعة . ويستدل على ذلك بآيات من القرآن الكريم

كما يستدل على ذلك أيضاً بإجماع الصحابة والتابعين « . . فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة . أو جميع قول مالك . أو جميع قول الشافعي . أو جميع قول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم ممن يتمكن من النظر ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين — نعوذ بالله من هذه المنزلة » .

ففي رأيه أنه لا يجوز لمن يملكون أدوات الاجتهاد والعقل أن يقلدوا إماماً في كل ما يقول « أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح بدليل على دليل » .

ولم يقف ابن حزم عند هذه الحدود ، بل نراه يقول : إنه ليس للعامي أيضاً أن يقلد أحداً فلا يقبل قولا إلا بدليل « .. والعامي والعالم في ذلك سواء . وعلى كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد . . . »

فابن حزم يقرر أنه ليس للعامي أن يقلد واحداً من الأئمة بعينه ، وإنما عليه عندما ينزل به ما يقضي بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد بواحد « . . ولا يتبع له من غير أن يعرف الدليل الشرعي الذي أخذ منه الحكم ليكون اتباعه للدليل لا للشخص . . . » .

ورأى ابن حزم في تحريم التقليد لجميع الناس حتى للعامي محل نظر ، ويخالفه فيه الكثيرون ، وقد يكون رأيه مقبولا لمن يملكون أدوات الاجتهاد . ولكن النقطة الجديرة بالاعتبار والتقدير في آراء ابن حزم في منع التقليد هو اعتماد القول لا القائل ، والاهتمام بالرأي دون صاحبه .

* * *

وابن حزم صاحب رأى مستقل يأخذ بالعقل ويخالف بالعقل . لهذا نراه حارب الخرافات وهاجمها بشدة حتى إنه استعمل ألفاظاً نابية لا يليق بمثله أن يأتى بها ، مما يعطى فكرة عن شدة ألمه من الأخذ بالأوهام والاعتقاد بالخرافات . كان يدعو للأخذ بالعلم الصحيح والاعتماد على العقل . يتجلى ذلك فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل» بشأن النجوم وأثرها فى الناس وهل تعقل . .

قال ابن حزم : « . . زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع . وهذه دعوى باطلة بلا برهان . وصحة الحكم بأن النجوم لا تعقل أصلا وأن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها . وهذه صفة الجماد (المدبر) الذى لا اختيار له . وليس للنجوم تأثير فى أعمالنا ، ولا لها عقل تدبرنا به إلا إذا كان المقصود أنها تدبرنا طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الماء والهواء ونحو أثرها فى المد والجزر ، وكتأثير الشمس فى عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التبخير) والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة . . » .

ومن هذه الآراء يتبين ويتضح أن ابن حزم لا يأخذ رأياً إلا بعد أن يمحصه ويسلط عليه العقل والبرهان . فإن أجازه العقل وأمكن البرهنة عليه أخذ به ، وإلا فهو غير مقبول لديه .

وخالف ابن حزم الأقوال التى تشير أن النيل وجيحون ودجلة والفرات تنبع من الجنة وتهكم على قائلها . وبعد أن فند هذه الأقوال ؛ بين أن لهذه الأنهار منابع معروفة فى الأرض على ما هو موضح فى كتب الجغرافيا .

* * *

وابن حزم مخلص للحق ويصدع للحق . وطالب الحق — فى رأى ابن حزم — لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون . وهو فى إخلاصه للحق « لا يبغى به الغلب ولكن يبغى به نصر الحق المجرد. ومستعد لترك قوله إلى قول غيره إن رأى عند غيره الحق السائغ الذى لا يشوبه باطل .. » .

ويقول ابن حزم فى هذا الشأن : « . . وكذلك تقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن — فنقول مجدين مقرين إن وجدنا أهدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه . . »

* * *

ولابن حزم آراء علمية ونظريات فلسفية « هى فى الطبقة الأولى من القيمة الذاتية الحقيقية » كما يقول الدكتور عمر فروخ

ومن هذه النظريات الجديرة بالذكر والاعتبار «نظرية المعرفة» . وقد عقد لها فصلا خاصاً فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » وتتركز الأسئلة فى هذه النظرية على ما يلى :

كيف نعرف الأشياء وماذا نعرف عنها؟ وما الدليل على صحة هذه المعرفة ؟

ولقد بحث فى هذه النظرية فلاسفة اليونان ، لكن بحثهم لم يكن من العمق والسعة بحيث يجعلها كاملة ، إلى أن جاء الفيلسوف الألمانى كانت Kant فى أواخر القرن الثامن عشر للميلاد فبحثها بحثاً شاملا وافياً جعل مؤرخى الفلاسفة الأوروبية يقولون : إن الفضل فى إيجاد «نظرية المعرفة» وفى شرحها يعود أولا إلى كانت .

ولكن الدكتور عمر فروخ فى كتابه « عبقرية العرب» درس الآراء التى وردت فى كتاب ابن حزم وقارنها بما قاله كانت فتبين له أن نظرية المعرفة قد عرضت لابن حزم قبل كانت بسبعة قرون ونصف قرن .

يرى ابن حزم أن المعرفة تكون :

١ – بشهادة الحواس : أى بالاختبار لما تقع عليه الحواس .

٢ – بأول العقل : أى بالضرورة من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس .

٣ – ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس . وأول العقل.

تلك هى المشكلة التى عرضت فعلا للفيلسوف كانت . حينما تساءل عن المعارف التى تحتاج فى إدراكها إلى الحواس الخمس ، ومع ذلك فإننا نعرفها عادة من غير أن نشعر أننا نحتاج إلى حواسنا الخمس .

وبعد ذلك يبسط الدكتور فروح شيئاً من أقوال ابن حرم فى ذلك كله مستشهداً « بكتابه الملل والنحل » .

* * *

ويرى ابن حزم أن الغرض من الفلسفة والشريعة يجب أن يكون إصلاح النفس ،حتى تستعمل (النفس) الفضائل وتكون فى دائرة السيرة الحسنة المؤدية إلى السلامة فى المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية . جاء فى كتاب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ما يلى :

« . . . الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلّمها– ليس شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض فى الشريعة . هذا مالا خلاف فيه بين أحد من العلماء فى الفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة . . . » .

وابن حزم من المتقدمين فى الظاهرية والمتحمسين لها . ومذهب الظاهرية هو مذهب الجماعة الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والأخبار الموثوقة من الحديث والسنة . ولا يتأولون شيئاً على ما لم تَجْرِ به سنة العرب فى فهم لغتهم ، وقد وضع فى الظاهرية تآليف قيمة تعرض فيها لمسائل فقهية ومشاكل دينية ، وكان فيها مبتكراً إذ طبق الأصول الظاهرية على العقائد .

ومن آرائه التى أودعها كتبه يتبين منها أنه كان من الذين انتقضوا على التوسل بالأولياء ومذاهب الصوفية وأصحاب التنجيم .

وقرر ابن حزم أن لا معجزة لنبى بعد وفاته « فلا يتوسل إلى الله بولى ، ولا يتوسل إلى الله أيضاً بنبى ، بل إن الوسيلة هى طاعة الله تعالى وهى المطلوبة فى قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وابْتَغوا إليْه الوسيلة [1] .. ﴾

وذهب ابن حزم فى القول انه لا كرامة لأحد ولا معجزة ولا خوارق لأحد

---

(١) سورة المائدة ١٢ ، الآية ٣٥

من الناس. » فمنع أن تكون الخوارق على أيدى أحد من الناس. وأن الناس جميعاً سواء. لا فضل فى الخلق أو التكوين لأحد . فلا يقدس صالح . ولا تعتقد قوة خارقة لصالح أو غير صالح . . . » .

* * *

وكان ابن حزم يميل إلى المناظرة والهجوم على خصومه والذين يخالفونه فى الرأى ؛ لكنه كان يتوخى دائماً إنصاف الخصوم ويتجنب التضليل واختلاق التهم .

ولابن حزم رسالة طريفة قيمة ؛ هى «رسالة المفاضلة بين الصحابة» . شرح فيها مذهبه فى المفاضلة سالكاً طريقاً منطقية محكمة . ولقد أحسن الأستاذ سعيد الأفغانى فى نشرها فقدم بذلك خدمة جليلة يشكر عليها أجزل الشكر .

وفى هذه الرسالة النفيسة كان ابن حزم مبتكراً فى الطريقة التى اتبعها فى ترتيب موضوعاتها . وكانت على النمط الآتى :

تقرير للأسس ثم بسط للدعوى ، ثم استعراض آراء الخصوم وشبههم . وأخيراً دفع للشبه وبرهان للدعوى . وهى كما يقول الأستاذ الأفغانى : « طريقة محكمة كاملة» تعلم الحوار المضبوط والمناقشة الدقيقة والجدل الصحيح القوى . وفوق ذلك دلت هذه الرسالة على «براعة فى تحليل النصوص . وجودة الاستنباط ودقة الفهم لها . . » .

١٦١

يرى ابن حزم فى هذه الرسالة أن العامل يفضل العامل فى عمله بسبعة أوجه لا ثامن لها . وهى : الماهية ؛ وهى عين الفعل وذاته . والكمية ؛ وهى العرض فى العمل . والكيف . والكم . والزمان . والمكان والإضافة . ثم يشرح كلاً من هذه الأوجه فى قالب جذاب يستهوى القارئ وبأسلوب سهل فيه ابتكار وفيه منطق .

٨ ــ مقام العقل عند الغزالى

يمتاز الغزالى على غيره من علماء الكلام فى كونه قرّب الدّين من العقل الاعتيادى ، وكشف دقائقه أمام أذهان العامة ، فى حين أن الكثيرين من الفقهاء ورجال الدين فى عصره والعصور التى سبقت ساروا فى تفكيرهم على أساس من الغموض وفى بحار من المعميات والأسرار . وذلك مخافة على شخصياتهم من بروزها على حقيقتها ضعيفة واهية ، وخشية على نفوذهم أن يتلاشى إذا وضحت الأمور وزال الغموض .

والغزالى حين قرّب الدّين لم ينزل به ، بل استطاع بما أوتى من قوة العارضة وصفاء التفكير وسعة الاطلاع أن يرفع الإيمان من « . . حضيض السذاجة إلى قوة التفكير العالى ، مما جعل المفكرين فى الشرق والغرب يرون فيه المثل الأعلى للتفكير الإلهى ، والنور المبدد لروح الشك والتشاؤم . . » .

وقد قال سارطون فى هذا الشأن : « . . . إن أثر الغزالى فى العلم الإلهى أعظم من أثر القديس توما . . . » .

درس الغزالى الفلسفة « . . ولم يكن الذى حمله على دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل كان يتطلع إلى مخرج من الشكوك التى كان يثيرها عقله . . . » ليطمئن قلبه ويتذوق الحقيقة العليا . وخرج من دراساته هذه وسياحاته وتنقلاته

بكتب قيمة نفيسة «أهمها كتاب تهافت الفلاسفة». وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية إذ هو « ثمرة دراسة محكمة وتفكير طويل ؛ يبين المسائل الكبرى التى كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . . . » مما يدل على طول نظر فى الفلسفة ودراسة وافية لها . وقد بلغ فيه أقصى حدود الشك . فسبق زعيم الفلاسفة الشكيين « دافيدهيوم» بسبعة قرون فى الرد على نظرية (العلة والمعاول) .

لقد وصل الغزالى من دراساته الفلسفية وغيرها إلى ما وصل إليه «كانت» فيما بعد ، من أن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب . ولا كاشفاً الغطاء عن جميع المعضلات ، وأنه لا بد من الرجوع إلى القلب وهو الذى يستطيع أن يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف : وذلك بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضيات الصوفية . وهو بذلك حاول أن يخضع العلم والعقل لاوحى والدين لكى يصل إلى الحقيقة العليا .

وعلى الرغم من محاولاته إخضاع العلم والعقل للوحى والدين ؛ إلا أنه كان يمجد العقل ويرى فيه — كما ورد فى كتاب إحياء علوم الدين — منبع العلم ومطلعه وأساسه ، وأن العلم يجرى منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين ، وقد أتى بجملة أحاديث نبوية تشير إلى مقام العقل وشرفه .

والغزالى لم يأخذ بأقوال فلاسفة اليونان ، بل كان يعرضها ويسلط عليها العقل فيخرج بنقد صائب ورأى عبقرى .

لقد اعترض على قول جالينوس اليونانى « إن الشمس لا تقبل الانعدام »

ويستدل على ذلك بأن الأرصاد لم تدل على أى تبدل فى حرارة الشمس أو حجمها . وهنا يأخذ الغزالى هذا القول ويرى فيه خطأ وخروجاً عن الصواب؛ فأرصاد القدماء ليست إلا على التقريب ؛ والشمس قد تخف حرارتها أو ينقص حجمها دون أن يلاحظ الناس ذلك فى مدة قصيرة . وعلى ذلك يخرج الغزالى برأى صحيح هو ما توصل إليه علماء الفلك الحديث . فلقد انتهى العلم إلى أن الشمس تحتضر على حد تعبير السيرجيمز جينز ، وأنها فى تناقص . وقد حسبوا ما ينقص منها — على الرغم من القوى والذخيرة التى تصل إليها بعوامل شتى — فوجدوا أن الشمس تفقد من مادتها عن طريق الإشعاع (٣٦٠) ألف مليون فى كل يوم .

وللغزالى آراء تدل على حسن إيمانه بالبشرية وصفاء نظره إلى الخليقة الإنسانية . وهو لم يأخذ بأقوال الذين يجعلون الشر مركباً فى طبع الإنسان ، بل أحسن اعتقاده فى النشأة فجعله خيراً . ويرى أن الفطرة الإنسانية قابلة لكل شىء . فالخير يكتسب بالتربية وكذلك الشر .

وفى رأيه : أن الإنسان لا يميل بفطرته إلى إحدى الجهتين ، وإنما هو يسعد ويشقى تبعاً لعوامل عديدة ؛ تتعلق بالأبوين ، والمحيط ، غير حاسب أى حساب للوراثة وما إليها .

وأورد الغزالى فى «كتاب الإحياء» قواعد ومبادئ ليسير عليها المعلم والمتعلم ، ويجد المتصفح لها أنها سامية الغايات . فيها تحليل نفسى دقيق يدل على النضج وخصب القريحة ، وعلى معرفته التامة بنفسية المعلم والمتعلم ، ويرى المؤرخون أنها

لا تقل عن النظريات الحديثة فى علم التّربية .

وكذلك وضع الغزالى مبادئ جليلة فى آداب المناظرة : هى فى الواقع الدستور الذى يجب أن يسلكه المتناظرون وأصحاب الجدل والبحث . وفى رأى الغزالى أن الخروج على هذه الآداب قد أشاع الخصومات ، وأنشأ العداوات ، لأن الغاية فى الجدل والمناظرة لم تكن الحق والحقيقة كما يجب أن يكون ، بل كانت التغلب على الخصم والتفوق على المناظر .

قال الغزالى : إن الوصول إلى الحق محمود ، والمناظرة الّتى تؤدى إليه محمودة ، ولكنه جعل لذلك شروطاً ، ووضع للمناظرة مبادئ وآداب . وهى آداب سامية ، ودستور فكرى رفيع . وقد أورد الغزالى هذه الشروط فى الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين ، فمن الشروط الّتى أوردها :

(ا) أن يكون المناظر مجتهداً يفتى برأيه لا بمذهب الشافعى وأبى حنيفة ، حتّى إذا ظهر له الحق فى مذهب أبى حنيفة (مثلا) ترك ما يوافق رأى الشافعى وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحابة والأئمة .

فأما من ليس له رتبة الاجتهاد ، وهو حكم كلّ أهل العصر ، وإنما يفتي فيما يُسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه . فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجزْ له أن يتركه ، فأى فائدة له فى المناظرة ؟ ومذهبه معلوم ، وليس له الفتوى بغيره ، وما يُشكل عليه يلزمه أن يقول فيه : لعل عند صاحب مذهبي جواباً عن هذا ، فإنى لست مستقلا بالاجتهاد فى أصل الشرع .

(ب) ألا يُناظر إلا فى مسألة واقعة أو قريبة من الوقوع غالباً .

(ج) أن تكون المناظرة فى الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل . فإن الخلوة أجمع للفهم . وأحرى بصفاء الذهن والفكر . ودرك الحق .

(د) أن يكون فى طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده . أو على يد من يعاونه . ويرى رفيقه معينا لا خصماً ؛ ويشكره إذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحق .

(هـ) ألاّ يمنع مغنيه من النظر من الانتقال من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى إشكال . ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه . كقوله : هذا لا يلزمنى ذكره . وهذا يناقضه كلامك الأول فلا يقبل منك . فإن الرجوع إلى الحق المناقض للباطل يجب قبوله .

(و) أن يُناظر من يتوقع منه الاستفادة ممن هو مشتغل بالعلم . والغالب أن الناس (أو بعض الناس) يتحفظون من مناظرة الفحول خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم . فيرغبون فيمن دونهم طمعاً فى ترويج الباطل عليهم .

فى هذه الشروط دستور السلوك العالى الذى أقامه الغزالى للمناقشات . والمناظرات . ومجالس الجدل . والبحث . ولو تقيد العرب وغير العرب بهذه الآداب والسلوك لكان خيراً . ولا ثمرت المناظرات بانتصار الحق وسيادة الحقيقة ؛ ولما شاعت الخصومات ونشأ العداء بين الناس والمتناظرين والجماعات . ذلك أن همّ كل منا فى الحوار والنزاع . التغلب . والسيطرة . والتفوق ؛ فيضيع الحق وتختفى الحقيقة .

* * *

والغزالى لم يذهب مذهب المعتزلة فى أن العمل يكون حسنا أو قبيحاً لأنه

حسن أو قبيح بحكم العقل . كما أنه لم يقل إنه حسن أو قبيح بحكم الشرع . لكنه قال : إن الحسن والقبح يرجعان إلى العقل والشرع معاً . فالعمل خير إذا وافق العقل والشرع ، وشر إذا خالف العقل والشرع . وهكذا قاس الخير والشر بمقياس العقل والشرع .

وتوفر الغزالى على بحث الأخلاق فأجاد فى هذا الشأن . وترك أبقى الآثار وأرفعها شأناً ، ضمنها كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) . لقد نهج الغزالى فى فلسفة الأخلاق الناحية الدينية من حيث النظر والتقدير ، والناحية التحليلية النفسية من حيث التناول والوصف والتفسير .

والغزالى يجعل للعلم منطقة ، وللدين منطقة . ولكل مزاياها وأحوالها الخاصة . والنفس البشرية تتصل بالمنطقتين ، فهى تتصل بالعالم الحسى عن طريق المعرفة والبرهان ، وبالعالم الروحى عن طريق الاختبار الشخصى والكشف .

ويرى أن السعادة الروحية لا تأتى من الإيمان الفلسفى ، بل بالعمل المؤدى إلى الاتصال بالروح الأعلى .

ومن هنا يتبين أن الغزالى حين يتناول الصوفية والروحيات فإنه يحررها من سخافات غلاتها . وحين يتناول الدّين فإنه يجرّده من أطمار الكلاميين ثم « . . يمزج حيوية الأولى بحيوية الثانية ، ويولد منهما مذهباً روحياً يقبله العقل ولا يدحضه البرهان . . . »

وقد أعرض الغزالى عن معرفة هذا العالم عن طريق العقل « . . ولكنه أدرك المسألة الدّينية إدراكاً أعمق من إدراك فلاسفة عصره . . . » . فقد كان هؤلاء

الفلاسفة عقليين شأن أسلافهم اليونان . فاعتبروا أن أمور الدّين ثمرة لتصور الشارع ووهمه ، بل هو ثمرة لهواه . واعتبروا الدّين انقياداً أعمى ،أو ضرباً من المعرفة فيه حقائق أدنى من حقائق الفلسفة .

وقد عارض الغزالى هذا الرأى ، واعتبر الدّين ذوقاً باطنياً لا مجرد أحكام شرعية أو عقائد . بل هو شيء أكثر من ذلك ، وأنه شيء تتذوقه الروح .

ويعلق دى بور على هذا فيقول : « .. ولا يحتاج لكل إنسان أن يبلغ فى هذا الأمر مبلغ الغزالى . والذين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج فى مدارج السالكين متخطياً المعارف المكتسبة كلها . لا محيص لهم عن الإقرار بأن مجادلاته فى الوصول إلى الله ليست أقل شأناً فى تاريخ العقل الإنسانى من مذاهب فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المذاهب أدنى إلى اليقين ، لأن أصحابها إنما ساروا فى بلاد قد كشفها غيرهم من قبل . . » .

وجاء فى نهاية كتاب « الميزان » ما يشير إلى أن الشك هو طريق اليقين . لأن الشكوك هى الموجبة للحق . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال . ولم يفت الغزالى أن ينبه فى مواطن عديدة من كتبه إلى أنه «يجب على المعلم أن يتجنب كل ما يثير الشك فى نفوس الضعفاء ، وحض المرشد على الاقتصار مع العامة على المتداول المألوف . . . »

فهو يرى أن يستعمل الشك بمقدار محدود . وهذا المنهج يبين أن الغزالى يحرص على وحدة الهيئة الاجتماعية وينفـّر من كل ما يقرّبها من الانحلال .

٩ – مقام العقل عند ابن باجة

ابن باجة فيلسوف بنى فلسفته العقلية على الرياضيّات والطبيعيّات . وهذا ما أراد « كانت » أن يسير عليه فى فلسفته . ومن هنا يرى بعض الباحثين أن « ابن باجة خلع عن مجموع الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها فى طريق جديدة . »

وكذلك فصل بين الدين والفلسفة فى البحث ، فهو بذلك أول فيلسوف فى العصور الوسطى نحا هذا النحو .

ويقول الدكتور فروخ : « ... لما وقف ابن باجة – كما وقف من سبقه من فلاسفة الإسلام – أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة ، نتجت له عبقريته أمراً مهماً جداً . ذلك أنه ليس من الضرورى أن يهتم بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يبتّ فيه . من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجة للدين ، بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية . . » .

وهو يرى فى بحثه عن الحقيقة والعدل سعادة اجتمعت حول نفسه ، وأن الحياة السعيدة يمكن نيلها بالأفعال الصادرة عن الروية ، « وتنمية القوى العقلية تنمية خالصة من القيود . . . »

وقد بيّن هذا كله وأشار إلى الأفعال الإنسانية وأنواعها فى كتابه « تدبير الموحد » .

وفى رأى ابن باجة، أن الفرد لكى يعيش كما ينبغى أن يعيش الإنسان على نور العقل وهديه، عليه أن يعتزل المجتمع فى بعض الأحايين . وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . وأنه يستطيع أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية تاركاً مساوئها . وأن على الحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة، وعليهم أن يبتعدوا عن ملذات العامة ونزعاتهم، وأن يحاولوا أن يعيشوا على الفطرة .

ويظهر أن الآراء التى توصل إليها فى اعتزال الناس والمجتمع، قد أتت من المحيط والأوضاع التى نشأ فيها .

والذى يتجلى لنا من حياته أنها لم تكن هادئة سعيدة ، بل كانت حافلة بالفاقة والقلق والاضطراب ، فلم يجد فى عصره أنيساً يشاطره آراءه« . . وكان يرى نفسه أنه فى وحدة عقلية . . » سودت الحياة فى نظره، وجعلته يتمنى الموت ليحصل على الراحة الأخيرة .

ويعالج ابن باجة فى كتابه هذا ، أعمال الإنسان ويفصل أنواعها للتمييز بينها ، وقال : إنها تمايز بالغرض الذى تنتهى إليه . وهو يرى أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتى بين الحيوان والنبات، والتى بين النبات والجماد . والأعمال البشرية المحضة والخاصة بالإنسان — دون سواه — هى الناشئة عن الإرادة المطلقة ، أى عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة فى البشر ثبوتها فى الحيوان . فلو أن رجلا كسر حجراً لأنه جرح به، فإنه يعمل عملا حيوانياً . وأما من يكسر حجراً لئلا يُجرح به سواه ، فعمله هذا يعد عملا إنسانياً .

ويمكن القول: إن «ابن باجة» يرى أن أعمال البشر مركبة من عناصر حيوانية وإنسانية وأن على «المتوحد» أن يجعل العناصر الإنسانية تتغلب على أعماله ، وأن يجعل للتفكير والعقل التأثير الأول فى حركاته ونواحى نشاطه . هذا إذا أراد ذلك «الإنسان المتوحد» أن يسمو بفضائله ويتميز بها . أما الذى يحارب فكره وينقاد إلى شهواته ، فهو ذلك الرجل الذى يَفْضُله الحيوان السائر فى طريق الضلال والظلام .

ولابن باجة رسالة فى الوداع . وقد كتبها قبيل رحلة طويلة وبعث بها إلى أحد أصدقائه من تلاميذه ليكون على بينّة من آرائه فيما يتعلق بمسائل هامة .

وفى هذه الرسالة تتجلى رغبة «ابن باجه» فى الإشارة بمقام العلم والفلسفة . ذلك لأنهما جديران بإرشاد الإنسان إلى الإحاطة الطبيعية وبمعرفة ذاته . وقد ضمّن هذه الرسالة بعض آرائه الفلسفية ، ومنها: أن المحرك الأول فى الإنسان هو أصل الفكر ، وأن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان من العلم هى القرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الذى يفيض منه . وعنده أن هذه الظاهرة الكونية الشاملة إنما هى فى خروج الفرد من ذاتيته إلى النفس الكونية الشاملة التى تتجمع فيها النفوس الجزئية جمعاء .

وفى رأى ابن باجة أن الاتصال لا يكون إلا بالعلم والفلسفة «فهما يُسعفان على معرفة الذات والطبيعة . وا كتمال العقل والتهيؤ لإدراك العقل المجرد الفعال . . »

وابن باجة ينتقد الغزالى الذى يرى فى الخلوة والنسك سبيلا إلى صحوة الذهن وانكشاف الأمور الغيبية .

ومن رأى ابن باجة : أن الغزالى خدع نفسه وخدع الناس حين قال فى «كتاب المنقذ» إنه «بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلى، ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة . . » ذلك لأن العالم العلوى – يقول ابن باجة – لا ينفتح للمتصوف المتنسك الواهم «. . . وإنما يُطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته . . . » .

وكذلك نقد ابن باجة « ابن سينا» فيما ذهب إليه الأخير من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيماً ،ويقول : إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية لا غير .

وعلى كل حال يمكن الخروج بالقول إن ابن باجة أعطى الفلسفة العربية فى الأندلس حركة ضد الميول الصوفية . . . وأن العلم النظرى وحده قادر على الوصول بالإنسان إلى فهم ذاته وفهم العقل الفعال . ولقد تأثر ابن رشد بهذه الآراء ، والآراء التى تتعلق باتحاد النفوس .

وكذلك كان لها أثر كبير عند الفرق المسيحية وفلاسفة الكنيسة ،مما جعل القديس توما ، والبرت الأكبر ، يؤلفان رسائل خاصة لإبطالها .

وبذلك يكون ابن باجة : «. . قد مهّد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح فى الشرق والغرب معاً . . . » ولعل هذا من أهم العوامل التى جعلت بعض معاصريه يحملون عليه فقالوا : إنه « قذى فى عين الدين ،وعذاب لأهل الهدى. .» .

وجاء فى كتاب قلائد العقيان للفتح بن خاقان :

« . . وقداشتهر ابن باجة بين أهل عصره بهوسه . وجحوده . واشتغاله بسفاسف الأمور . ولم يشتغل بغير الرياضيات وعلم النجوم . واحتقر كتاب الله الحكيم . وأعرض عنه . وكان يقول بأن الدهر فى تغير مستمر . وأن لا شىء يدوم على حال . وأن الإنسان كبعض النبات والحيوان . وأن الموت نهاية كل شىء . » .

هذه الأقوال التى نسبت إلى ابن باجة . دفعت بعض منافسيه ممن أعماهم الحسد والجهل إلى أن يتهموه بالزندقة وأن يقتلوه بالسم فى سنة ١١٣٨م .

ولابن باجه أثر كبير فى الغرب المسيحى . وفضل عظيم فى ازدهار الفلسفة المغرب . وقد تتلمذ عليه جماعات لمع أفرادها فى ميادين البحث والإنتاج فتأثر به وبنتاجه علماء اشتغلوا فى الفلك والطب والرياضيات .

وكان لابن باجة ملاحظات قيمة على نظام بطلميوس فى الفلك . وقد انتقده وأبان موضع الضعف فيه . وكان لهذه الملاحظات وذلك النقد أثر على «جابر بن الأفلح » ودراساته فى الفلك مما دفعه إلى إصلاح المجسطى فى منتصف القرن الثانى عشر للميلاد .

ويؤيد « سارطون» هذا كله ويضيف إليه : بأن «البطروجى » تأثر كذلك بآراء ابن باجه فى الفلك حتى قاده إلى القول بالحركة اللولبية .

وفوق ذلك كان أثر ابن باجة واضحاً فى الطريق الذى سار عليها ابن طفيل فى كتابه « حى بن يقظان» ، كما كان أثره بالغاً فى « ابن رشد » واتجاهه

العقلى : « ويرى مونك . . . أن نظرية ابن رشد فى العقل والخلود التى أثار بها ابن رشد أوروبا النصرانية ، إنما هى نظرية ابن باجة . . . »

وعلى الرغم من قلة المصادر التى تتناول آثاره أو حياته ، فإن الغربيين قد عرفوا فضله وأدركوا ما تنطوى عليه فلسفته من الرسائل القليلة التى اطلعوا عليها .

قال رينان : « . . ولا ريب أن ابن باجة من أعاظم الذين عملوا على ازدهار عصرهم . ومن الذين حرصوا أن تبلغ الفلسفة العقلية فيه المستوى الذى بلغته . . »

والعلاّمة « دى بور » يرى أن آراء ابن باجة فى الطبيعة وفيما بعدها متفقة فى جملتها مع ما ذهب إليه المعلم الثانى . وأن الشىء الوحيد الذى له بعض الشأن : هو طريقته فى بيان تكامل العقل الإنسانى . ومبلغ الإنسان فى العلم ، ومكانه بين الموجودات .

١٠ ـ مقام العقل عند ابن طفيل

نقد ابن طفيل بطلميوس ، ونقد فلسفة الفارابى . وابن سينا . وابن رشد . والغزالى . وكان فى كثير من الأحيان صائباً فى نقده ، مما يدل على أنه ذو بصيرة نافذة . وعلى أنه كان مستقلا فى آرائه واتجاهاته الفلسفية . فهو ــ أى ابن طفيل ــ بعد أن اطلع على فلسفة العلماء العرب وغير العرب ، وبعد أن وقف على آرائهم ونظرياتهم . خرج بمذهب خاص به وضعه فى قصة سماها « حى بن يقظان » . وهى من أروع ما كتب فى القرون الوسطى ، وأحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . وقد قال عنها الدكتور « سارطون » : « . . . إن رسالة حى بن يقظان من أجل الكتب المبتكرة فى موضوعها التى ظهرت فى القرون الوسطى . . . »

وقصة « حى بن يقظان » تشتمل على فلسفة ابن طفيل وقد ضمنها آراءه ونظرياته .

وتدور القصة حول « حى بن يقظان » الذى نشأ فى جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء منعزلا عن الناس فى حضن ظبية قامت على تربيته وتأمين الغذاء له من لبنها . ومازال معها « . . وقد تدرج فى المشى ، يحكى أصوات الظباء ، ويقلد أصوات الطيور ، ويهتدى إلى مثل أفعال الحيوانات بتقليد غرائزها ، ويقايس بينه وبينها حتى كبر وترعرع واستطاع بالملاحظة والفكر والتأمل أن يحصل على غذائه وأن يكشف بنفسه مذهباً فلسفياً يوضح به سائر

حقائق الطبيعة . . . » .

ومن يقرأ هذه القصة يجد أنها فى الواقع تبحث فى تطور عقل الإنسان تطوراً طبيعياً من حالة التحسس فى الظلام إلى أعلى ذروة فى النظر الفلسفى ، وكيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى . ويهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس .

وكذلك يصف بن طفيل ذهاب حى ابن يقظان إلى الجزيرة المجاورة وإقامته بين سكانها ، وهو فى هذا الوصف إنما يلجأ إلى وصف المجتمع من طرف خفى « فقد أراد بذلك تشريح أحوال عصره الاجتماعية وبيان فساد الأنظمة . وانحطاط الأخلاق وتفسخ العقائد الدينية . . » وفى نهاية القصة يقرر حى بن يقظان و « آسال » أن لا فائدة من بث أسرار الدين للعامة وأن ذلك مضر بهم . وقد أدى بهما هذا القرار إلى الرجوع إلى جزيرتهما ليعبدا الله كما يعرفان .

ويقول الدكتور عمر فروخ : « . . إن آسال الذى عرف الحق عن طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حىّ فى طريقة تعبده . . . وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين . . . » .

ويمكن القول ان ابن طفيل أراد أن يبين فى قصته هذه أن العقل يستطيع بالاستقرار والتأمل أن يدرك الحقائق العليا إدراكاً تاماً . وأن هذا العقل لا يحتاج إلى الشريعة فى تثقيفه وتوجيهه .

وكذلك قصد ابن طفيل أن يوضح فى قصة « حى بن يقظان » أن القوانين الطبيعية المسيطرة على الكون ليست إلا تعبيرات عملية عن إرادة الله وقضائه

وقدره. وأن الكون بأسره يسير على هذه القوانين ويتحرك بموجبها وفى نطاقها وسيبقى إلى ما شاء الله فى دائرتها .

ويتجلى من هذه القصة الفلسفية أن ابن طفيل يأخذ بالمذهب الاختيارى التجريبى « .. فكل ما توصل إليه حىّ إنما كان عن طريق التجربة والاختبار . وهو لم يقتصر على القضايا الفلسفية، بل اتخذ هذا الأسلوب حتى فى مسائل الحياة العادية نظير اتخاذ الملابس وصنع السلاح وتعلم اللغة . . »

وقصة حى بن يقظان كانت محل تعليق عند كثير من أعيان الفكر ورجال الفلسفة فى أوروبا . قال « دى بور» فى كتابه النفيس « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » : « . . وقصة حى بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان فى تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار فى القرن الغابر . . . وتدل نبذ كثيرة فى القصة على أن ابن طفيل كان يقصد من حى أن يمثل الإنسانية لو لم ينزل عليها وحى سماوى . . . »، ويتابع « دى بور» كلامه ويقول : « . . ولا يخلو من مغزى قول ابن طفيل أن حيًّا نشأ فى جزيرة سيلان التى يقال إن جوها صالح لا مكان التوالد الطبيعى. . . »

ولقد كان تأثير هذه القصة عظيماً فى مفكرى الأفرنج، فأخذوا عنها، ومنهم من نسج على منوالها . تأثر بها القديس « توما » و « سبينوزا » وظهر أثرها واضحاً فى قصة « أندريو » التى وضعها « بلتاسار غرانسيان » فى القرن السابع وكذلك فى قصة « روبنصون كروزو » المشهورة .

ونالت القصة إعجاب رجال الفكر والفلسفة والتاريخ كالفيلسوف ليبنتز،

ومونك ، ورينان ، وغويته ، وغيرهم .

وجاء فى مقدمة كتاب «حى بن يقظان» الذى نشره الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد ما يلى : « . . وتمتاز قصة ابن طفيل عن قصة « روبنصون كروزو » من الناحية الفلسفية ، وكذلك تمتاز على غيرها من القصص الفلسفية الشرقية بالقرب من الحقيقة الواقعة ، وبالوصف الطبيعى ، وبالتفصيلات الدقيقة عن الحياة العملية ؛ عدا رشاقة الأسلوب وسهولة العبارة وحسن الترتيب . وهى بهذه المزايا — ولا شك — فى مقدمة الآثار العربية التى تستحق الخلود فى تاريخ الفكر البشرى . . . »

وترجمت قصة حى بن يقظان إلى سائر اللغات فظهرت ترجماتها فى اللاتينية ، والإنكليزية ، والهولندية ، والألمانية ، والإفرنسية ، والأسبانية ، والفارسية ، والروسية .

واشتهر ابن طفيل بتلاميذه ، وحسبه أن يكون ابن رشد أحدهم . وكان يسير مع تلاميذه على أساس تنمية مواهبهم . فكان يطلب منهم أن يعالجوا مشاكل فلسفية وعلمية ، ويوضح لهم طرق المعالجة والبحث . واقترح على ابن رشد تلخيص كتب أرسطو وتقريب عباراتها .

وكان ابن طفيل يأخذ بالبراهين العلمية فى سائر دراساته ، إلا أنه خرج عن هذا الأسلوب عند البحث فى معرفة الله . فقد أراد أن يقيد نفسه فى معرفة كل شىء عن طريق العقل ، ولكنه عجز عن معرفة الله بالبراهين المجردة ، فاضطر إلى مجاراة الغزالى فى معرفة الله عن طريف الكشف « بإشراق نور

الله تعالى على قلوبهم بالمعرفة » .

وبحث فى أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع . وقد أتى بآراء غير ممحصة على رأى « دى بور » . ويقرر ابن طفيل أهمية التجارب . ويرى أن الإنسان عن طريق التجارب المتكررة يستطيع أن يفهم أسرار العالم المادى .

ولابن طفيل آراء فى الأخلاق على غاية من الطرافة وردت فى كتاب حىّ بن يقظان . فالأخلاق عنده من حيز العقل والطبيعة لا من حيز الدين والاجتماع . ويرى: أن « الأخلاق الحميدة هى التى لا تتعرض الطبيعة فى سيرها » . والتى لا تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بالموجودات « . . فمن طبيعة الفاكهة مثلا أن تخرج من زهرتها . ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة . فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يستتم نضجها . فإن عمله هذا يُعدّ بعيداً عن الأخلاق . لأنه يمنع النواة التى لم يتم نموها ونضجها بعد . من أن تحقق غايتها فى هذا الوجود وذلك إخراج شجرة من نسلها . . » .

وذهب ابن طفيل إلى أبعد من هذا فقال : إن الأخلاق الكريمة تقضى على الإنسان بأن يزيل العوائق التى تعترض الحيوان والنبات فى سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود . فإذا وقع نظره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب . أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، وجب على الإنسان أن يزيل ذلك الحاجب .

وابن طفيل يقرر مسئولية الإنسان إذا سكت على الخطأ . ولم يعمل على الإصلاح وإزالة أسباب الفساد والتأخر . وهو فى هذا المجال يدعو الفرد إلى أن يسير فى سلوكه وجهوده وحيويته على أساس صالح المجموع وخير

الجماعة . ولعل تعريفه الجامع فى أن « الخلق ، هو أن تجرى الطبيعة فى كل شىء مجراها » أدق تعريف وأوضحه . فمجرى الطبيعة يوجب الاهتمام بالجماعة لبقائها . ويوجب العناية بالجماعة لتقدمها وتحسينها . ولهذا جعل ابن طفيل الأخلاق الحميدة فى هذا الإطار الرائع من الإيثار وحب الخير للمجموع .

وطالب الإنسان بالعمل على إزالة العوائق التى تعوق نموه وتحسينه ، وحمله مسئولية السكوت على الخطأ والظلم . وقال : إن الأخلاق الحميدة تحتم عليه أن يصلح الخطأ أو يزيل الظلم النازل ، كما توجب على الإنسان أن يسعى دائماً إلى الخير العام والصالح العام .

١١ ــ مقام العقل عند ابن رشد

ابن رشد مؤسس الفكر الحرّ ، جرىء ومنطقى . حصر جهده فى بادئ الأمر فى أرسطو ، فدرس مؤلفاته دراسة عميقة متحرياً دقائقها . وهو لم يقف عند هذا الحد ، بل عمل على شرحها وخرج بشروح لم يسبق إليها . وقد مضى فى شروحه على طريقة النقد وفى أسلوب خاص . وبذلك أورث الإنسانية علم أرسطو كاملا بريئاً من الشوائب على رأى « دى بور »

امتاز ابن رشد بالنقد . وكان أثره بالغاً عند اليهود والمسيحيين . فقد نقد بطلميوس فى فلكه ، كما نقد شروح إسكندر فردوس وغستيوس ، وكذلك نقد ابن سينا وهاجمه ، ورد على الفارابى والغزالى . وكان شديداً فى نقده ورده قاسى اللهجة . ولكن القلم سما به فى هذا إلى أعلى درجات الكمال الفكرى .

لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها . وكان من حسناتها أن حلّت عقال الفكر الأوروبى ، وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها .

انشق ابن رشد على مذاهب الزهد والتصوف . وحارب الغزالى فى بعض آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب « تهافت التهافت » رداً على « تهافت الفلاسفة للغزالى » .

ويظهر من كتب ابن رشد أنه أقل الفلاسفة تصوفاً وأكثرهم تأييداً للعقل . وقد عارض وجهة النظر الدينية فى بعض الآراء فأنكر بعث الأجسام ، وعدّ القول بذلك خرافة . . .

وكان مذهبه أن يأخذ بالعقل، فنشأ مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث، وعدم الاعتماد على الروايات الدينية . . .

كان ابن رشد مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود ، يسعى إلى الحقيقة ويعمل جاداً على الوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين . وكان يدعو إلى قبول الآراء الصحيحة سواء جاءت من مسلم أو غير مسلم . فقال فى هذا الشأن فى كتابه « فصل المقال فى ما بين الحكمة والشريعة من اتصال » :

« . . . يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك فى الملّة . فإن الآلة التى تصح بها التزكية ، ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعنى بغير المشارك فى نظر هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام . وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم . وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه . . . » .

ويقول ابن رشد فى موضع آخر : « . . . يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان

أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . . . » .

وكان ابن رشد يقول : «.. إن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ... » .

* * *

رأى ابن رشد من دراساته الدينية والفلسفية وفى حملة الغزالى على الفلسفة أن الإخلاص للحق يوجب عليه أن يدافع عنها .

وهنا برقت له رسالته فى الحياة ،فقام يدعو إلى الانتصاف للفلسفة وردّ اعتبارها لها و إحيائها ، والتوفيق بينها وبين الشريعة .

ويرى ابن رشد أن كل ما أدى إليه البرهان والعقل وخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (ودون إخلال بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أومقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى) . وإذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا نعلم — يقول ابن رشد : « ... إنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ... » ، وإذا ظهر تناقض بين النظر البرهانى والشرع فإن التأويل (باتباع أصوله) سيؤدى إلى ما يقول به العقل والبرهان .

وليس غريباً أن يخرج ابن رشد هذه الآراء ، فهو يرى أن الشريعة والحكمة

تلتقيان فى وحدة جوهرية من حيث هما وجهان لحقيقة واحدة . فالشريعة تحث على اعتبار المخلوقات اعتباراً عقلياً ، وتنص على وجوب استعمال القياس العقلى ، وما الحكمة — فى رأى ابن رشد — إلا درس الموجودات بالقياس العقلى « . . . وعليه فليس من فرق بينهما فى الطريقة » .

* * *

ويتبين من الآراء التى بثها ابن رشد فى كتبه أنه كان بعيداً عن التصوف ، يتقيد بالعقل ولا يسير إلا على هداه حتى إنه دعا إلى تأويل الاجماع إذا كان الاجماع يخالف العقل والنظر البرهانى . فالتأويل فى نظر ابن رشد شرعىّ ، وقد توسع فى استعماله فى سبيل التوفيق بين الشريعة والحكمة . وعلى ذلك فقد خطأ ابن رشد تكفير الفلاسفة .

وقد قال فى هذا الشأن : « . . إن الفلاسفة وإن كانوا قد أخطأوا أحياناً فى التأويل ، إلا أنهم كانوا مخلصين فى محاولتهم . ولذلك لا يجوز تكفيرهم بوجه من الوجوه . وإذاً فللمخطئ من أرباب البرهان أجر واحد ، ولو أصاب لكان له أجران . أما من ليس من أهل البرهان فخطؤه فى الفروع بدعة وفى الأصول كفر . وأما الجمهور فلا بد من زجره عن تداول المعانى المؤولة ... » .

ومن الطبيعى أن يصطدم ابن رشد بوجهة النظر الدينية فى بعض المسائل ، فنشأ عداء بينه وبين رجال الدين أدى إلى اضطهاده فى أواخر أيام حياته . .

وكان ابن رشد ينفر من علم الكلام الإسلامى ، لكنه كان يرى فى الدين ضرباً من الحق . وقد ذهب إلى ما ذهب إليه « سبينوزا » فيما بعد من أن الوحى

يرى إلى إصلاح الناس وتحسين أحوالهم لا إلى تعليمهم فقط ؛ وأن غرض الشارع ليس تلقين العلم ، بل أخذ الناس بصالح الأعمال والطاعة .

وابن رشد ينظر إلى الدين بعين الرجل السياسى – كما يقول دى بور – ويرى الدّين وسيلة فعالة للإصلاح لما يهدف من غايات خلقية سامية .

وهو ينفّر من حياة العزلة ويؤمن فى الحياة فى ظل الدولة ومع الناس ؛ لأن حياة التوحد « لا تثمر صناعة ولا علماً » . وعلى ذلك فابن رشد يؤمن بالمجتمع ولا يرى السعادة إلا فيه ، وأن سعادة الفرد فى سعادة المجموع . ومصلحة الدولة يجب أن يكون لها الاعتبار الأول وهى فوق مصلحة الفرد . ولهذا لا عجب إذا رأيناه ينتهز الفرص ليوجّه حملاته على الحكام الجاهلين لأنهم لا يقدرون الصالح العام ، ولا يهتمون إلا بمصلحتهم الخاصة مهملين مصلحة المجتمع الذى يعيشون فيه .

ولعل هذا كله يعود إلى روحه العلمى الصحيح ، فقد سما به هذا الروح فجعله من أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً وأقلّهم أنانية .

واستغل نفوذه عند المسئولين والملوك والأمراء فى الصالح العام ؛ فلم يطلب جاهاً ولا مالا لنفسه ، بل كان يتجه إلى خير المجموع من أهل بلده ووطنه الأندلس .

ومن هنا ؛ يتجلى أن فلسفته العملية كانت تتجه نحو الخير العام فقد دعا إلى الاهتمام بصالح الجماعة ، وأن على الإنسان أن يأخذ بنصيب فى إسعاد المجموع . ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ بل ويدعو النساء

إلى القيام بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجل . وهو يرى أن حالة العبودية التى نشأت عليها المرأة قد أتلفت مواهبها وقضت على مقدرتها العقلية . ولهذا قلّ أن تجد أمرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم ، وهنّ عالة على أزواجهن كالحيوانات الطفيلية . وعلى ذلك فهو يرى أن الكثير من الفقر فى عصره « . . . يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلا من أن يمكنها من المشاركة فى إنتاج الثروة المادية والعقلية وفى حفظها . . . »

ويحمل ابن رشد على مذهب الفقهاء الذين يقولون ان الخير يكون خيراً لأن الله أمر به ، وان الشر يكون شراً لأن الله نهى عنه . ويخالفهم فى هذا كله ، ويعلن أن العمل يكون خيراً لنفسه وشراً لنفسه أو ذاته أو بحكم العقل .

والعمل الخلقى هو الذى يصدر عن روية عقلية ، ويلاحظ أن عقل الفرد قد يشط فى بعض الأحايين ، ويحتاط لهذا القول « . . . وينبغى أن لا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة . . . »

* * *

ولابن رشد مذهب فى العقل وقد امتاز به على غيره . وقال فيه قولا اهتز له علماء اللاهوت فى القرن الثالث عشر للميلاد . واعتمد فى

مذهبه هذا على آراء أرسطو فى العقل. ذلك أنه لما أخذ يشرح ما كتبه أرسطو فى « العقل الفعال » أو المؤثر ، والعقل المتأثر أو المتلقى. بدأ بالرد على آراء الشراح السالفين وفندها وقرر أنه استخرج رأى أرسطو على حقيقته دونهم ،وأن الشراح لم يدركوه ولم يبلغوا شأوه . وقد ورد رأى ابن رشد مفصلا فى العقل فى مقالته « فى النفس» وأتى الأستاذ لطفى جمعة فى كتابه « تاريخ فلاسفة الإسلام» على خلاصة لهذا المذهب .

ومن هذه الخلاصة يتضح أن الكمال الأعلى — فى رأى ابن رشد — يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنايا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر « . . . ولا يكفى ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العقيم بدون درس . وهذه السعادة العليا لا ينالها الإنسان فى هذه الحياة إلا بالدرس والاجتهاد والمثابرة . ومن لا ينالها فى هذه الحياة يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم . . .» .

ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الهيولى مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الإنسان الذى يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ،والإنسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدينوى. أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التى تصدر عن العقل الفعال العام — يقول ابن رشد: لا تفنى بأجمعها، وإن كانت العقول التى تتلقاها تفنى .

ويقول الأستاذ لطفى جمعه فى كتابه تاريخ فلاسفة الإسلام: « .. وقد سبق ابن رشد فى نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء بعده بعدة قرون وهو « ليبنتز ». فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية . ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية ليبنتز . . . »

ولابن رشد فى هذا فضل على أرسطو لا ينكر ، فأرسطو قد وصل إليه بأبحاثه ولكنه لم يقل به صراحة .

* * * *

وقال ابن رشد بوحدة النفوس ، وقد قصد بذلك أن الإنسانية تعيش عيشة دائمة ، وأن خلود العقل الفعال هو إحياء للإنسانية واستمرار دائم للمدنية ، وهنا يعلق الأستاذ لطفى جمعة فيقول : « . . نلفت نظر الباحثين إلى الاتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية « أوجست كونت » فى خلود الإنسانية وبقائها ، تلك النظرية التى أدت به إلى وضع دين الإنسانية ، فأقيمت له معابد فى بعض ممالك الغرب . . . » .

يقول ابن رشد مستمراً فى نظرية وحدة النفوس ؛ إن العقل كائن مطاق مستقل عن الأفراد كأنه جزء من الكون ، أو إن الإنسانية وهى أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلى ، وإنه بناء على هذا « .. لا بد من ظهور الفلسفة ، وان وجودها ضرورى ليتمكن الفيلسوف من الإشراق على العقل المطلق ، وينتج عن هذا أن الإنسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون . . . »

١٢ ـ مقام العقل عند ابن خلدون

كان ابن خلدون يرى أن الأقيسة المنطقية لا تتفق مع طبيعة الأشياء المحسوسة : ذلك لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة . وهو يدعو العالم أن يفكر فيما تؤدى إليه التجربة الحسية ، وأن لا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل عليه أن يأخذ مجموع التجارب التى انتهت إليها الإنسانية .

وابن خلدون مفكر متزن ، فقد حارب الكيمياء وحارب التنجيم بالأدلة العقلية ، وعقد لكل منهما فصلا فى « المقدمة » فى إبطاله وعدم الأخذ به .

يرى ابن خلدون أن الاشتغال فى الكيمياء بقصد الحصول على الذهب مضيعة للوقت قد انتحلها واشتغل فيها « بعض العاجزين عن معاشهم . . . بالطرق الطبيعية ، وابتغاء المعاش من غير وجوهه الطبيعية . . . وقد بلغوا الغاية فى الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة . . . ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم وتناولهم من حيث كانوا . . . » .

واستنكر ابن خلدون التنجيم والقول بأثر النجوم والكواكب فى أحوال الناس وطبائعهم ، وبين فى « مقدمته » إبطال صناعة النجوم وبطلانها من طريق الشرع والعقل فى فصل خاص بعنوان « فى إبطال

صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها » .

لقد وضع ابن خلدون قواعد الطريقة التاريخية Historical Method ويرى أن الأغلاط التى وقع فيها الذين سبقوه ترجع إلى أسباب أهمها :

تشيع المؤلفين وتصديقهم لكل ما يُرى دون الفحص . وجهلهم بطبائع العمران وأحوال الناس . وهو لا يقف عند هذا : بل نراه يضع القوانين لدراسة التاريخ كربط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، وقياس الماضى بمقياس الحاضر . ثم مراعاة البيئة و اختلاف تأثيرها باختلاف الأقاليم والحالة الاقتصادية والوراثية وما شاكل ذلك .

والمقدمة تحتوى على ملاحظات نفسية وسياسية دقيقة ، يرى « دى بور» أنها فى جملتها عمل عظيم مبتكر . وهو — أى دى بور — يرى أن المؤرخين القدماء لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفى على الرغم من جمال أسلوب بعضهم ، وأن القدماء كانوا يعللون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمن بعيد درجة أعلى مما بلغته فى المدنية بالاستناد إلى حوادث أولية كالزلازل والطوفان . وإلى أن المسيحية كانت تعتبر التاريخ بوقائعه تمهيداً لمملكة الله على الأرض .

أما ابن خلدون كما — يقول دى بور — فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنسانى من جهة وبين علله القريبة من حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة .

فقد نظر فى أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب وعرضها مع بيان

تأثيرها فى التكوين الجسمى والعقلى فى الإنسان والمجتمع .

ويرى ابن خلدون، أن حوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية ثابتة ؛ وأن ظاهر التاريخ هو إخبار عن الدول . أما باطنه فهو نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها . وكذلك هو علم بكيفيات الوقائع وأسبابها

وهناك من علماء الغرب من يعتبر « أوغست كونت» مؤسساً لعلم الاجتماع . وأنه أول من نظر إلى المجتمع ككل ؛ إذ اتخذه موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه .

ويرى الأستاذ الحصرى: أن حق ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع أقوى من حق «كونت» ؛ ذلك لأنه كان قد فعل ذلك قبل « كونت» بمدة تزيد على ٤٦٠ سنة .

لم تكن المقدمة تلمساً بسيطاً لعلم الاجتماع : بل كانت محاولة ناجحة لاستحداث علم الاجتماع . إذ استجمعت جميع الشروط التى تخول صاحبها لقب مؤسس هذا العلم . لقد قال ابن خلدون بوجوب إتخاذ « الاجتماع الإنسانى » موضوعاً لعلم مستقل ، واعتقد تماماً بأن الأحوال الاجتماعية تتأتى من علل وأسباب . وقد أدرك أن هذه العلل والأسباب تعود فى الدرجة الأولى إلى طبيعة العمران أو طبيعة الاجتماع وقد درسها دراسة مستفيضة وخرج منها بكشف بعض القوانين المتعلقة بها مما ينم عن تفكير عبقرى يستحق كل تقدير وإعجاب .

* * *

تدل المقدمة على أن ابن خلدون كان مؤمناً بالله راسخ الإيمان بالإسلام ، لكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه الكثيرون من رجال الدّين « . . الذين يحاولون تحكيم الشريعة فى كل شىء ولا ينفكون عن السعى وراء إرجاع كل الأمور إلى أحكام الدين . . »، فهو يرى أن الشريعة لا تشتغل بكل شىء ولا تستهدف جميع شئون الحياة ، فساحة عملها محدودة بحدود هى ما تقتضيه الشؤون الأخرويه . أما الأمور التى هى خارجة عن تلك الحدود فمتروكة للفكر والعقل وحكمه . ولقد انتقد ابن خلدون بشدة رأى الذين يقولون بوجود طبٍّ نبوى « . . ويصرح أن النبي إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات . . »

ويرى ابن خلدون فى العقل أنه من نعم الله ، ميّز به الإنسان على المخلوقات ، وأن الإنسان يستطيع أن يستنبط سنة الله فى خلقه بقوة هذا العقل ، كما أنه يستطيع أن يستفيد من تلك السنن الثابتة فى جلب المنافع ودفع المضار فى حياته الشخصية وفى تقرير سياسة عقلية . ولهذا يمكن القول : « . . ان ابن خلدون من الذين يعتمدون على العقل ويثقون به . . » ولكن إلى حد ، فهو لا يسترسل فى الاعتماد على العقل استرسالا كلياً ، بل إنه يرى أن نطاق مدركات العقل محدود بحدود طبيعية لا سبيل إلى اجتيازها بالمحاكمات النظرية وحدها ، إذ العقل البشرى عاجز عن إدراك ما يقع وراء المحسوسات من أمور التوحيد ومسائل المعاد

وحقائق صفات الله وسائر الأمور الروحانية .

« وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه . . . » . يقول ابن خلدون ويتابع أحكامه « .. بل العقل ميزان صحيح : فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طوره . فإن ذلك طمع فى محال . . . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب . فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك؛ على أن الميزان فى أحكامه غير صادق . ولكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره . وأنّى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتفطن فى هذا غلط من يقدم العقل على السمع فى أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه . . . »

ويعلق الأستاذ العلامة ساطع الحصرى على أحكام ابن خلدون هذه فيقول : إن ابن خلدون يقرر من جهة أن هدف الدين محدود ، ويرى من جهة أخرى أن قدرة العقل محدودة . ولذلك نجده يسعى إلى تمييز نطاق العقل من نطاق الدين .

ومن معالجة ابن خلدون لبعض القضايا الشرعية التى تظهر لأول وهلة أنها منافية للعقل ، يستنتج الأستاذ الحصرى أن ابن خلدون كان يلجأ إلى تأويل النصوص الشرعية وفق ما تقتضيه المحاكمات العقلية .

* * *

وفى المقدمة كذلك تشبيهات مادية يمكن الخروج منها بأن عقلية ابن خلدون تمتاز بصفات أبرزها ، شدة التشوف ، ودقة الملاحظة ونزعة البحث والتعميم والقدرة على الأستقراء . وهو فى استقراءاته يستند إلى « ملاحظة الواقعات ، وقلما نعثر على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال فى سبيل الاستنتاج . . . » .

الباب الخامس

النزعة العلمية فى التراث العربى

تمهيد – الجمع بين العلم والأدب – أسلوب الفارابى – نزعة ابن سينا إلى الاستقلال فى الرأى – إيمانه بالتحرر العقلى – تفاؤله وإيمانه بالعقل والعلم – التوفيق بين الشريعة والفلسفة – فلسفة ابن رشد فتحت أبواب البحث – الإخلاص للحق والحقيقة فى الرسائل والمؤلفات – إيمان بعض العلماء بالتغير والتطور – سر البلاغة يقع فى الصدق – الدقة والإخلاص للحقيقة فى تحرى الأحاديث النبوية – الشك والتجربة فى أساليب المعتزلة – الدقة فى إجراء التجارب – دستور البحث العلمى – الطريقة العلمية وإدراك ابن الهيثم لأصولها وعناصرها .

رأينا إتماماً لموضوع هذا الكتاب أن نجعل أحد أبوابه بحث (النزعة العلمية فى التراث العربى)

وقد سبق وظهر هذا البحث فى مؤلفاتنا ، ولكنا — هنا — أدخلنا عليه بعض التعديل ودعمناه بإضافات تناسب موضوع الكتاب وتكمله .

* * *

كان للعرب أساليب يسيرون عليها فى الكتابة ، وقد أصابها تطور وتغيّر . فهى فى صدر الإسلام غيرها فى العصر العباسى حين أخذ العباسيون يناصرون الحركات العلمية ويعملون على ازدهارها . وكان للثقافة الإغريقية والهندية ، والثقافات الأخرى التى أخذ العرب عنها أثر كبير على الأساليب . وكذلك كان للحديث وللأسس العلمية التى سار عليها علماء الحديث فى تحرى الأحاديث النبوية أثر فى إيجاد روح الدقة فى الكتابة وأسلوبها .

ولسنا بحاجة إلى القول أن أصول المنطق الذى اقتبسه العرب عن اليونان دخل فى الأسلوب أيضاً ، فسيطر إلى حد على الكثيرين من العلماء ، فكانوا يسيرون فى كتاباتهم على قواعده وقوانينه ، وقد غلب على كثير منها روح علمىّ صحيح وإخلاص للحق والحقيقة .

ومن الطبيعى أن تختلف الأساليب باختلاف العلماء والباحثين . فمن الأدباء من كان يجمع فى أسلوبه بين الأدب والعلم ، ومنهم من كان طابعه الدقة والوضوح . وسار آخرون فى كتابة البحوث فى مختلف الفروع

على أسس علمية تقرب من الأسس الحديثة ، فقد حوت من مظاهر الدقة فى التفكير والاستنتاج ما هو محل تقدير العلماء المحدثين . وسيتجلى لنا أن العرب عرفوا الطريقة العلمية الحديثة التى تعد من مبتكرات هذا العصر ، كما يتبين أن من العرب من سار عليها ومن سبق «بيكون Bacon» فى إدراكها : بل من سما عليه إذ أدرك من عناصرها ما لم يدركه «بيكون» ومن بعده .

وكذلك سار بعض العلماء فى البحوث الدينية على أساس علمى فوضعوا الرسائل فى ذلك ، وتوفقوا فى عرضها عرضاً رائعاً هو فى الواقع بداية للتأليف العلمى المنظم .

وقد امتاز العرب فى الجمع بين فروع العلوم والأدب وفاقوا فى هذا غيرهم ، فنجد من علمائهم من وقف على روائع الأدب وغاص فى دقائق العلم وجمع بينهما . ومن يطلع على كتاب الخوارزمى فى الجبر يجد أن المؤلف قد صاغ المادة الرياضية فى أسلوب أدبى لا ركاكة فيه ولا تعقيد ، ينم عن أدب رفيع وإحاطة بدقائق اللغة .

ونظرة فى كتب البيرونى تبين كيف يتعانق الأدب والرياضيات بما فيها الفلك والطبيعيات . وليس أدل على ما قلت من كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم للبيرونى ، فالأسلوب فى هذا الكتاب سلس خال من الالتواء يخرج منه القارئ بثروتين : أدبية وعلمية ، ويشعر بلذتين : لذة الأسلوب العلمى ولذة المادة العلمية .

ومنهم من جمع فى كتبه بين الأدب والنواحى الأخرى من المعرفة

كالفلسفة والعلوم والتاريخ وغيرها . ومن البحث الذى كتبناه عن الجاحظ فى باب « مقام العقل عند المعتزلة » يتجلى أن للجاحظ فضلا على الأدب والفلسفة جميعاً . ففضله على الأدب أن أغزر معانيه وجعل له موضوعاً بعد أن كاد يكون شكلا بحتاً . وفضله على الفلسفة أنه صاغها صياغة أدبية قريبة من الأذهان « . . فهو يمزج كلام أرسطو بأشعار الجاهليين ، وقول الفلاسفة بأقوال الأدباء . . ويخرج من ذلك إلى نتيجة تلذ القارئ وتغذى العقل . . . »

وكذلك أبو حيان التوحيدى امتاز فى الجمع بين الأدب والحكمة وأصناف العلوم والمعارف . وقد وفق فى ذلك مع المحافظة على الحقيقة فى أصدق مظاهرها .

وأرسل إلى الدكتور « نيكل المستشرق التشيكى » قبل عشرين عاماً كتاباً قديماً فى الجبر لابن بدر . وقد عثر عليه فى مدريد . وبعد دراسته وجدت فيه نظاماً وتسلسلا فى ترتيب البحوث ، وشروحاً ضافية للمبادئ الرياضية وإبداعاً فى حلول المسائل وعرض خطوات حلها عرضاً طريفاً فيه متاع فكرى ولذة عقلية .

ونظرة فى كتاب الفهرست لابن النديم نجد أنه سار على أسلوب خاص اقتصادى لا إطالة فيه ، ودون لغو أو مقدمات . وهو يقول فى ذلك : « . . .والنفوس تشرئب إلى النتائج دون المقدمات ، وترتاح إلى العرض المقصود دون التطويل فى العبارات . . . » وهو يأتى إلى الفكرة فيعرضها

دون مواربة أو تمهيد . ويندفع إلى صميم الموضوع فى دقة وإيجاز وضبط وأحكام . ويسيطر على ذلك كله روح علمى صحيح . وهذا ما يجعلنا نرى أن ابن النديم يتحرى الصدق فى كتابه العظيم ، ويسير فى أمانة النقل إلى أبعد الحدود . ومن يتصفح الكتاب ومقدمته يتبين له صحة ما ذهبنا إليه .

وكذلك امتاز أسلوب الفارابى — كما تجلى من الفصل الرابع فى هذا الكتاب — وقد اعترف له بذلك «كارا دى فو» . والفارابى مبتكر لا مقلد. فقد أنتج عقله الخصب نظريات جديدة فيها ابتكار وفيها عمق . واعترف « مونك Munk » بأن العرب قد انتخبوا أرسطو وفضلوه على غيره لأن طريقته كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالى ، ولأن منطقه كان سلاحاً نافعاً فى المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة .

وكان ابن سينا — كما يتبين من الباب الرابع — يسير فى أسلوبه على أساس منطقى ، لأن المنطق على رأيه «.. الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به ، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله . . »

وفوق ذلك فأسلوبه علمى دقيق ، يتجلى هذا فى تعريفه الحكمة وتقسيمها ، جاعلا المنطق آلة لها . فعلى أصوله سار، وعلى قواعده اعتمد فى بحثه ودرسه .

إن انغماس ابن سينا فى الحياة العامة وتعرضه لتقلباتها واندماجه فى صميم مجتمعه ورحلاته المتعددة — كل ذلك قد أثر فى آرائه ونظرياته فجعل فى فلسفته مسحة من العملية ، وكانت أميل إلى الناحية العقلية منها إلى الناحية الروحية والتصوفية .

كان ابن سينا — كما تجلى فى الباب الرابع — يقدس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس . والعقل يقاوم الوقوف ويعمل على الارتقاء ويقوى النفس . ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل . وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح حتى إنه يرى فى العقل سبيلا إلى الوصول إلى الملكوت .

وخالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان فى كثير من النظريات والآراء فلم يتقيد بها ، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه ، وقال : إن الفلاسفة يصيبون ويخطئون كسائر الناس . وهم ليسوا معصومين عن الزلل والخطأ . وهذا ما لم يجرؤ على التصريح به إلا النادر من الذين يملكون عقلا راجحاً وبصيرة نافذة واستقلالا فى التفكير .

ولا شك فى أن موقف ابن سينا هذا يدل على شجاعته ونزعته إلى الاستقلال فى الرأى ورغبته فى التحرر العقلى ، فهو لا يتقيد بآراء من سبقه ، بل يبحث فيها ويدرسها ويعمل فيها العقل والمنطق والخبرات التى اكتسبها . فإن أوصلته هذه كلها إلى تلك الآراء أخذ بها . وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها وبين فسادها .

وجعل ابن سينا للتجربة كذلك مكاناً عظيماً فى دراسته وتحرياته ولجأ إليها فى طبه . وتوصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة ، كما توفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يحارب التنجيم وبعض نواحى الكيمياء بحجج العقل وحده . فخالف معاصريه ومن تقدموه فيما يختص بتحويل

الفلزات الخسيسة إلى الذهب والفضة . وبقى إمكان إحداث هذا التحويل فى جوهر الفلزات . وقد أوضحنا ذلك فى الفصل الرابع عند البحث فى مقام العقل عند ابن سينا .

وتجلّى سلطان العقل عند ابن سينا فى رأيه فى الخوارق ، ويذهب فى تعليله لها إلى أسباب وأمور تجرى على قانون طبيعى يتصل بالجسم والنفس والعقل . كما يتجلّى سلطان العقل فى شرحه معنى العناية الإلهية . فهو — بعد أن تأمل فى نظام العالم — أدرك أن صانعه مدبر حكيم عالم بما هو عليه هذا الوجود من نظام الخير والكمال . وهذا فى رأيه معنى العناية الإلهية فالظواهر الطبيعية إنما تحدث حسب القوانين الطبيعية التى وضعها الصانع الحكيم وقيّد الوجود بها . فالعناية الإلهية تعنى جريان القوانين الطبيعية فى العالم على أدق ما يمكن « . . وليس معناها الاهتمام بالأفراد والشعوب . . »

والإنسان فى نظر ابن سينا يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود وأدرك حقائق العالم واستغرق فى تفهمها . ولا يتم ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل . وعلى الرغم من تقديس ابن سينا للعقل ومن إيمانه بسلطانه إلا أنه فى مواضع كثيرة يؤكد نقص العقل الإنسانى . وهذا النقص يجعله فى حاجة إلى القوانين المنطقية . ولهذا نرى ابن سينا قد اعتبر المنطق من الأبواب التى يدخل فيها الفلسفة ، كما أنها الموصل إلى الاعتقاد بالحق .

وكان ابن سينا يميل إلى التجدد والتحرر ، يدلنا على ذلك قوله : « . . حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء . . وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصّة بنا . . »

وعالج ابن سينا موضوع السعادة — كما مر معنا فى الباب الرابع — وأتى بآراء تدل على تفاؤله وإيمانه بأن الخير موجود فى كل شيء . وهو لا يرى السعادة فى اتباع كل لذة ، بل يراها فى الخير والكمال . وكان يدعو إلى التجرد عن المادة وشواغلها للوصول إلى السعادة الحقيقية . ولا يعنى هذا أنه كان يدعو إلى الجمود والروحية البحتة . بل إنه كان يؤمن بالعقل والعلم . وحسبه أن يعتقد أن السعادة القصوى لا تكون إلا عن طريق العلم . وكان لابن سينا مثل يهيم بها ، وقد سخّر عقله ومواهبه للدعوة إليها . وكان يؤمن بالفكر ويقدسه كما كان كثير الثقة بالفطرة الإنسانية .

ومن علماء العرب من سار — فيما بعد — فى أسلوبه على أساس التوفيق بين الشريعة والفلسفة كابن رشد . وهو الذى يعتد بالنظر العقلى كما تجلى معنا فى الباب الرابع . وقد غالى ابن رشد فى هذا الاعتداد إلى درجة جعلته يجيز مخالفة الإجماع . وفى كتابه « تهافت التّهافت » نراه يحث بقوة على معرفة الحق لصاحبه وشكره من أجله ، وعلى وجوب نبذ الهوى والتعصب بغير حق فذلك أجمل بالإنسان وأدعى إلى الإنصاف وهو يحاول دائماً أن يفسر المعجزات والنبوة تفسيراً يطابق العقل والوحى .

ولقد اطلع « بيكون » على مؤلفات ابن رشد ودرسها دراسة عميقة واستفاد منها فوائد جليلة كان لها أثر كبير فى نتاجه واتجاهات فكره . وكان معجباً بابن رشد إعجاباً دفعه إلى الاعتراف « . . بأن ابن رشد فيلسوف متين متعمق . صحح كثيراً من أغلاط الفكر ، وأضاف إلى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها . وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد . وأزال الغموض من كثير من الكتب التى يتناولها بحثه . . »

واشتهر ابن رشد بالنقد . وكان أثره بالغاً عند اليهود والمسيحيين . فقد نقد شروح إسكندر فردوس وأغستيوس . وكذلك نقد ابن سينا وهاجمه ورد على الفارابى والغزالى . وكان شديداً فى نقده ورده قاسى اللهجة . ولكن القلم سما به فى هذا إلى أعلى درجات الكمال الفكرى .

لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها ، وكان من حسناتها أن حلت عقال الفكر الأوروبى وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها . وعلى ذلك لم يكن من المستغرب أن يعجب مفكرو القرون الوسطى بشروح ابن رشد وإصابة آرائه . وهكذا نشأ مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية .

كان ابن رشد مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود . يسعى إلى الحقيقة ويعمل جاداً على الوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين . وكان يدعو إلى قبول الآراء الصحيحة سواء من مسلم أو غير مسلم . وقد أوردنا

نصوصاً من كتبه فى الباب الرابع مما يؤيد ما ذهبنا إليه .

ويرى كثير من الفلاسفة وأعيان الفكر أن فلسفة ابن رشد تركت أكبر الأثر فى أوروبا وأخرجتها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر . ولهذا نجدهم يضعونه مع أفلاطون وأرسطو وكانت فى صف واحد فى الفلسفة العقلية .

ويتبين من الآراء التى بثها فى كتبه أنه كان بعيداً عن التصوف ، يتقيد بالعقل ولا يسير إلا على هداه . وكان من ذلك أن اصطدم بوجهة النظر الدينية فى بعض المسائل فنشأ عداء بينه وبين رجال الدين أدى إلى اضطهاده فى أواخر أيام حياته .

ومن أساليب العرب ما يمتاز بطابع الإخلاص للحق والحقيقة والدعوة إلى ذلك وإلى جعل البرهان دليلا شاهداً . ولقد تضمنت بعض الرسائل القديمة نصائح وإرشادات إلى الكتاب ليسيروا عليها حين الكتابة هى فى الواقع الأساس الذى يجب أن يسلكه أصحاب الأقلام فى كل زمان .

ومن الطريف أن الدعوة إلى الإنصاف وإلى الحق والصدق والمعرفة كانت تدخل فى مقدمات الكتب القديمة . جاء فى أول كتاب الرسالة العذراء لإبراهيم بن المدبر ما يلى : « . . فتق الله بالحكمة ذهنك وشرح بها صدرك ، وانطق بالحق لسانك وشرف به بيانك . . »

وابتدأ الجاحظ كتابه الشهير الحيوان بما يلى : « . . جنبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً ، وبين

الصدق سبباً ، وحبّب إليك التثبّت وزيّن فى عينيك الإنصاف. وأذاقك حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك البر واليقين : وطرد عنك ذل اليأس ، وعرفك ما فى الباطل من الذلة وما فى الجهل من القلة . . »

وفى مقدمة كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى ما يدل على الإخلاص بأجلى عبارة « . . . نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية ؛ وجوده المجاوز كل غاية ، أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية ، وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقاً فآثر اتباعه واقتفاءه ، ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه . . . »

وفى كتاب معيار العلم فى فن المنطق للغزالى ورد النص التالى فى المقدمة : « . . . اللهم أرنا الحق حقاً ووفقنا إلى اتباعه ، وأرنا الباطل باطلا وأعنا على اجتنابه . . . »

ومن هذه المقدمات ومن النصوص الكثيرة التى وردت فى كتب الغزالى يتجلى أن الغزالى من الذين أخلصوا للحقيقة ، ومن المتعطشين إلى إدراك الحقائق حتى إنه جعل التعطش للحقيقة دأبه وديدنه من أول أمره وريعان عمره .

وفى سبيل الحقيقة درس أكثر فروع المعرفة فى أيامه وامتلك ناصيتها وأحاط بدقائقها ، وكان فى دراساته ومطالعاته يبحث عن الحقيقة ومخلصاً لها . ولقد جعل الغزالى أول شرائط البحث عن الحقيقة « أن يكون الباحث ذا عقل مستقل تماماً . فالحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا من طريق

روح بحث حر مختار . . . »

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يحارب التقليد الأعمى ويقاومه ويحمل على المقلدين . وقد ندد فى جميع أعماله وبحوثه بالتفكير « الموسوم بالتبعية والتقليد » وكان ينصح بإعمال العقل واتباع « منهج من البحث الحر غير المتحيز » ، وبلغ من حرصه على ذلك أن يختم كتابه « معيار العلم فى فن المنطق» بدعوة القارئ إلى أن ينظر فيه ويتأمله « بعين العقل لا بعين التقليد » .

وفى كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى يقول الكندى « . . . إن أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان،لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق . . . »

وفى تعريف الفلسفة يقول الكندى : « . . إن الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها، لأن كل شىء له حقيقة، وأن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه . . . » .

وتتجلى معرفة الكندى لقدر الحق وقيمة الحق فيما ورد فى بعض رسائله من آراء وأقوال ،فقال فى هذا الصدد :« . . وينبغى لنا أن لانستحيى من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا،فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبغى بخس

الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به، ولا أحد يُبخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق . . . »

وقال ابن الهيثم فى مقدمة كتابه « المناظر »: بأن غرضه فى جميع ما يستقر به ويتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، وأنه يتحرى فى سائر ما يميزه وينتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء حتّى يظفر بالحقيقة ويصل إلى اليقين .

وقد بيّن ابن الهيثم أن من الغايات التى توخاها من تصنيف الكتب والرسائل إفادة من يطلب الحق ويؤثره فى حياته وبعد مماته .

وفوق ذلك يتجلى لنا من مصنفاته أنه كان متواضعاً منصفاً، دفعه إخلاصه للحق إلى الاعتراف بالفضل لذويه وتقدير العلماء السابقين حق التقدير .

وقد ذكر البيهقى أن ابن الهيثم قال : « . . إذا وجدت كلاماً حسناً لغيرك فلا تنسبه إلى نفسك واكتف باستفادتك منه . . »

ولابن الهيثم آراء فلسفية أدخل فيها شئون الدنيا والدّين ، وقد جعل علم الحق وعمل العدل نتيجة للفلسفة . وهنا نراه يخالف رأى الفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه أو الذين أتوا بعده « . . فإنهم يجعلون علم الحق وعمل العدل شركة بين الفلسفة والدين على نحو يختلف تفصيله باختلاف الفلاسفة ... » .

ويقول ابن الهيثم فى هذا الشأن : «.. إنى لم أزل منذ عهد الصبا مروياً فى اعتقادات الناس المختلفة ، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى ، فكنت متشككاً فى جميعه موقناً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه . فلما كملت لإدراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق . . فخضت لذلك ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات ، فلم أحظ من شىء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الرأى اليقينى مسلكاً جدداً ، فرأيت أنى لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية . فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس. . . فلما تبينت ذلك أفرغت وسعى فى طلب علوم الفلسفة . . . » .

وبعد أن يعددها ويعدد مصنفاته يقول : « . . . ثم شفعت جميع ما صنفته من علوم الأوائل برسالة بينت فيها أن جميع الأمور الدينية والدنيوية هى من نتائج العلوم الفلسفية . . . فإن ثمرة هذه العلوم هو علم الحق ، والعمل بالعدل فى جميع الأمور الدنيوية ، والعدل هو محض الخير الذى بفعله يفوز ابن العالم الأرضى بنعيم الآخرة السماوى . . . »

وابن الهيثم كما يتبين من كتابه المناظر ويتجلى من آرائه الفلسفية حريص على طلب الحق والعدل ، يشتهى إيثار الحق وطلب العلم ، وذلك لأنه قد استقر عنده « . . أنه ليس ينال من الدنيا أجود ولا أشد قربة إلى الله من هذين الأمرين . . . » .

ومن العلماء الذين امتاروا بروح علمى صحيح البيرونى . وهو من أكبر الباحثين الذين تركوا مآثر خالدة فى العلوم والتاريخ .

والبيرونى — كما يتبين فى الباب الرابع — باحث مخلص للحقيقة والحق وهو نزيه . وقد بين أن التعصب عند الكتّاب هو الذى يحول يحول دون تقريرهم للحق ، يتجلى ذلك فى مقدمة كتابه النفيس « الآثار الباقية عن القرون الخالية» ، وقد أتينا عليها فى الفصل الرابع .

ويتجلى من الآثار التى خلفها البيرونى فى مختلف ميادين العلوم ومن كتابه « الآثار الباقية» أنه كان دقيق الملاحظة ، ناقداً صائب النقد ، يعتمد على المشاهدة ولا يأخذ إلا ما يوافق العقل ، يكتب رسائله وكتبه مختصرة ومنقحة وبأسلوب مقنع وبراهين مادية .

وقد انتقد البيرونى المنهج الذى اتبعه الهنود ، لأنه على رأيه غير علمى وحافل بالأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبين — أحسن بيان — وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية . ويرى البيرونى أن « العلم اليقينى لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى » وهذا هو الذى سيطر على طريقة البيرونى . ومن هنا كان ينهج نهجاً علمياً تتجلى فيه دقة الملاحظة والفكر المنظم .

والبيرونى يمثل رغبة عصره فى نقد الأمور والجرأة فى الرأى . ويقول المستشرق شخت « . . . والحق أن شجاعة البيرونى الفكرية وحبه للاطلاع

العلمى وبعده عن التوهم وإخلاصه للحقيقة وتسامحه — كل هذه الخصال كانت عديمة النظير فى القرون الوسطى ، فقد كان البيرونى فى الواقع عبقرياً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نافذة . . . »

وكتب بعض علماء العرب ما يدل على إيمانهم بالتغير والتقدم والتطور ، قال القاضى عبد الرحيم البيسانى : « . . . لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال فى غده لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر . وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .

ومن كتاب العرب من كان يرى — كالخوارزمى الأديب — أن سر البلاغة يقع فى الصدق ، وأن الصدق أساس النبوغ .

وما دمنا فى صدد الإخلاص للحق وتوخى الحقيقة والدقة العلمية ، لابد لنا من الإشارة هنا إلى الطرق التى اتبعها علماء الحديث فى الوصول إلى تمييز الحديث الموضوع من الحديث الصحيح .

كان الفقهاء مخلصين للحقيقة . وقد تجلى إخلاصهم هذا فى تحرى الأحاديث النبوية فساروا على أسس علمية جديدة ووضعوا لذلك القواعد لتنقية الحديث وتمييزه .

رأى علماء الحديث وأئمة الدين أن من الناس من يستبيح لنفسه أن يضع الأحاديث وينسبها كذباً إلى رسول الله .

ولما كان الحديث من أغزر المنابع للتشريع الإسلامى فى العبادات

والمسائل الدينية ، ولهذا ودفعاً لكل فوضى فى وضع الأحاديث فقد وضع جماعة من العلماء طرقاً للتأكد من الحديث وتمييز صحيحه من موضوعه . وسلكوا فى ذلك طرقاً دقيقة علمية يصعب معها التلاعب والاختلاق ، كما وضعوا قواعد للتوصل إلى الحقيقة فى الحديث « تتفق فى جوهرها واتجاهها والأنظمة التى كشفها علماء أوروبا فيما بعد فى بناء علم الميتودولوجية . . »

قال علماء الحديث بالأمانة فى نقل الحديث ؛ وفرضوا وجوب تحرى النص لأجل الوقوف على اللفظ الأصلى . ولقد وضع القاضى عياض رسالة فى علم المصطلح هى أنفس ما صنف فى مجموعها « . . وقد سما بها القاضى إلى أعلى درجات العلم والتوفيق . . . »

ويعترف الدكتور أسد رستم بفضلها فيقول : « . . .وعلى الرغم من مرور سبعة قرون عليها فإنه ليس بإمكان رجال التاريخ فى أوروبا وأميركا أن يكتبوا أحسن منها فى بعض نواحيها . وأن ما جاء فيها من مظاهر الدقة فى التفكير والاستنتاج تحت عنوان تحرى الرواية والمجىء باللفظ ، يضاهى أدق ما ورد فى الموضوع نفسه فى أهم كتب الإفرنج فى ألمانيا وفرنسا وأميركا وإنكلترا . . . »

وطالب علماء الحديث بتعيين رواة الحديث ، والتدقيق فى معرفة قيمة المحدِّث ووضعوا قواعد لتجريحه وتعديله . فلقد جاء فى بعض مصنفاتهم ما يلى :

قال الإمام مالك بن أنس – وكان ذلك قبل اثنى عشر قرناً : « لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ ممن سوى ذلك . لا يؤخذ من سفيه ، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه ، ولا من كذاب يكذب فى أحاديث الناس وإن كان لا يتهم على أحاديث الرسول ، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به . . . » .

وهناك أقوال لغير هؤلاء تبيّن القواعد التى على أساسها يؤخذ الحديث وتوضح الصفات التى يجب أن يتحلّى به الراوى بقبول روايته .

وقَسَّم العلماء الحديث بحسب قوته والأخذ به إلى أقسام ، وأطلقوا على كل قسم اسماً فقسموه إلى متواتر وآحاد .

فالمتواتر ما رواه جماعة يؤمن من تواطئهم على الكذب عن جماعة كذلك إلى رسول الله .

والآحاد هى الأحاديث غير المتواترة ، وقد قَسَّموها أيضاً بحسب قوتها . وهكذا سار العرب والمسلمون فى الحديث . ومنهم من كان يترك إذا عارض القياس ، ومنهم من كان يتركه إذا خالف المعقول .

وكان للحديث أثر كبير فى أسلوب العرب وتفكيرهم ، فهو من أكبر العوامل فى نشر الثقافة فى العالم الإسلامى – أقبل عليه الناس يتدارسونه ودارت عليه حركة الأمصار العلمية ولا سيما فى صدر الإسلام . وعن طريقه انتشرت فى العالم الإسلامى أنواع من الثقافة عدة . . » . فالتاريخ

الإسلامى بدأ بشكل حديث كالذى ترى فى كتب الحديث من مغاز وفضائل أشخاص وفضائل أمم .

ثم تطور التاريخ إلى أن صار كتباً قائمة بنفسها . ودليلنا على ذلك أن كتب التاريخ الأولى كسيرة ابن هشام وما يروى ابن جرير عن ابن إسحاق ، والبلاذرى فى فتوح البلدان يكاد يكون نمطها وأسلوبها نمط حديث وأسلوب حديث .

وقصص الأنبياء وما إليهم جاءت فى القرآن،وتوسع فيها الحديث،ثم توسع القصاص فكان القصص . . . » .

وفوق ذلك فقد ثبت أن المسلك الذى اتبعه العرب فى تنقية الحديث وتمييز صحيحه من موضوعه قد أثّر إلى حدٍّ فى أساليب العلماء،إذ أبان لهم أهمية اتباع الطرق التى تؤدى إلى الحق، كما أوضح لهم منهاجاً دقيقاً للسير بموجبه للوصول إلى الحقيقة، وإلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال .

وكذلك كان للأساليب التى اتبعها علماء الحديث فضل كبير على التاريخ « . . وأصبحت القواعد التى ساروا عليها فى تحرى الحقيقة هى المعوّل عليها لدى المؤرخين المعاصرين . . » ومحل تقديرهم وإعجابهم .

ولقد كان لعلماء الحديث فضل على التاريخ وأثر على الأساوب الذى يسير عليه المؤرخون المعاصرون . وكذلك كان لعلماء التفسير فضل وأثر ، لا سيا وأن الأسس التى اتبعوها فى أصول التفسير علمية وصحيحة ، يتجلى

ذلك فى رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية فى أصول التفسير ، وفى تفسير الزمخشرى .

ووضع العرب مصنفات فى علوم الدين سار بعضهم فيها على منهج علمى ، فكان الشافعى أول من وضع مصنفاً فى أصول الفقه على أسس علمية.

قال الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « . . إذا كان الشافعى هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنّفاً فى العلوم الدينية على منهج علمى بتصنيفه فى أصول الفقه . . »

واعترف الرازى بفضل الشافعى فقال : « . . اتفق الناس على أن أول من صنف فى هذا العلم — أى أصول الفقه — الشافعى . وهو الذى رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها فى القوة والضعف . . »

ويقول جولد زيهر : « وأظهر مزايا الشافعى أنه وضع نظام الاستنباط الشرعى فى أصول الفقه ، وحدّد مجال كل أصل من هذه الأصول ، وقد ابتدع فى رسالته نظاماً للقياس العقلى الذى ينبغى الرجوع إليه فى التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم . رتب الاستنباط من هذه الأصول ووضع القواعد لاستعمالها بعد أن كان جزافاً . . »

ويتجلى أسلوب الشافعى العلمى فى رسالته ، فهو يسلك فى سرد المباحث وترتيب الأبواب نسقاً مقرراً فى ذهن مؤلفها « وقد يختل اطراده أحياناً ويخفى وجه التتابع فيه ، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار

الغموض ، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى . . »

وتتجه الرسالة اتجاهاً منطقياً إلى وضع الحدود والتعارف أولا ، ثم الأخذ بالتقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم . « وقد يعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها وينتهى به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها . . . »

وكذلك تمتاز الرسالة بالأسلوب الذى اتبعه فى « الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقى حواراً فلسفياً ، رغم اعتماده على النقل أولا بالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة . »

* * *

وسار المعتزلة — كما جاء فى الباب الثالث — فى أسلوبهم على أساس العقل ، وكان العقل مقياسهم . وهذا ما جرد كتاباتهم وآراءهم من الأساطير الخرافية . وفى أقوال بعض المتكلمين من المعتزلة نجد ما يدل على أنهم قد وضعوا الأسس التى بنى عليها — فيما بعد — علم البحث والمناظرة .

وسار النظّام — أحد أئمة المعتزلة — فى كتاباته على الشك والتجربة

واعتبر الشك أساساً للبحث. وقد قال فى هذا الشأن : « .. الشاك أقرب إليك من الجاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك . . » .

وعلى ذكر الشك نذكر قولا لأبى هاشم البصرى وهو « . . الشك ضرورى لكل معرفة . . . »

واستخدم النظّام التجربة كما يستخدمها علماء هذا العصر . وجاء فى كتاب الحيوان للجاحظ ذكر تجارب كثيرة للنظّام فى الحيوان وغير الحيوان لا يتسع المجال لشرحها . وهى أمثلة على النزعة العلمية والتجربة الصحيحة القائمة على الدقّة والمنطق .

وفوق ذلك وضع النظّام منهجاً للدرس . فهو ينقد من يسير فى تعلمه على طريقة حشو المعلومات فى الذهن وقال: ينبغى على طالب العلم أن يتخير من الكتب الجيّد المنتقى، لأن العلم ليس فى جمع الكتب وحفظ ما فيها وإنما هو بالتعقل .

وجاء الجاحظ بعد النظّام وسار على غراره فى منهج البحث وتحرير العقل، وفى الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين . وقد ذكرنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه فى الباب الثالث وأوضحنا أن الجاحظ كان يفضل التجربة على كل نقل ، ولا يأخذ بقول أحد حتى يتحقق ذلك بنفسه ، وأنه كان يجرى فى تفسيره للظواهر والطبائع حسب المعقول وطبائع الأشياء . وأبان صراحة

بأن العقل الصحيح يجب أن يكون أساساً من أسس التشريع .

ولقد آمن الجاحظ بسلطان العقل وأخضع الأدب والفلسفة له . حتى الحديث نقده وأخضعه، ولم يقبل الأخذ إلا على أساس العقل . وإذا اختلف الناس فى الحديث، فالحكم للعقل لا لغيره .

وظهر من علماء العرب من دعا إلى الدقة فى العمل وإجراء التجارب والاحتياط فى الاستنتاج . ومن هؤلاء « جابر بن حيان» من أعلام علماء العرب الذين أسدوا أجل الخدمات إلى الكيمياء والعلوم الطبيعية .

كان جابر شغوفاً بالكيمياء وعالماً فيها بالمعنى الصحيح، فقد درسها دراسة وافية ووقف على ما أنتجه الذين سبقوه، وعلى ما بلغته المعرفة فى هذا العلم فى زمنه . وليست هذه المعرفة الشاملة هى التى جعلته علماً فيها، بل إن تغييره الأوضاع وجعل الكيمياء تقوم على التجربة والملاحظة والاستنتاج — كل هذه العوامل جعلته من المقدمين فى تاريخ تقدم الفكر

لقد فحص جابر ما خلفه الأقدمون، فخالف أرسطو فى نظريته عن تكوين الفلزات، ورأى أنها لا تساعد على تفسير بعض التجارب فعدل عن النظرية وجعلها أكثر ملاءمة للحقائق العلمية المعروفة إذ ذاك .

وقد شرح تعديله هذا فى كتاب « الإيضاح »، وخرج من هذا التعديل بنظرية جديدة عن تكوين الفلزات، وبقيت هذه النظرية معمولا بها حتى القرن الثامن عشر للميلاد .

ويمتاز جابر على غيره من العلماء بكونه فى مقدمة الذين عملوا التجارب

على أساس علميّ — وهو الأساس الذى نسير عليه الآن فى المعامل والمختبرات . لقد دعا جابر إلى الاهتمام بالتجربة وحث على إجرائها مع دقة الملاحظة ، كما دعا إلى التأنى وترك العجلة وقال : إن واجب المشتغل فى الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة ، وان المعرفة لا تحصل إلا بها .

وطلب من الذين يعنون بالعلوم الطبيعية ألا يحاولوا عمل شىء مستحيل أو عديم النفع ، وعليهم أن يعرفوا السبب فى إجراء كل عملية ، وأن يتفهموا التعليمات جيداً « لأن لكل صنيعة أساليبها الفنية » على حد قوله . وطالبهم بالصبر والمثابرة والتأنى باستنباط النتائج واقتفاء « أثر الطبيعة مما تريده من كل شىء طبيعى » .

وفوق ذلك طالب المشتغل بالكيمياء أن يكونّ له أصدقاء مخلصون يركن إليهم ، ويحملون مزاياه وصفاته من صبر ومثابرة وعدم الوقوف عند الظواهر . لهذا لا عجب إذا كان جابر قد وفق فى كثير من العمليات كالتبخير ، والتقطير ، والتكليس ، والإذابة ، والتبلور ، والتصعيد ، وغيرها من العمليات فى الكيمياء فوصفها وصفاً هو فى غاية من الدقة وبيّن الغرض من إجراء كل منها .

واعتبر بعض علماء العرب الكتابة غير دقيقة إن لم تسبقها تجارب . فقال الجلدكى عن الطغرائى : « . . كان الطغرائى رجلا على جانب عظيم من الذكاء ولكنه لم يعمل إلا قليلا من التجارب . وهذا أمر يجعل كتاباته غير دقيقة . . . »

ووضع أبو بكر الرازى فى كتابه « سر الأسرار » منهاجاً أوضح فيه

الأسلوب الذى يسير عليه فى إجراء تجاربه، فكان يبتدئ بوصف المواد التى يشتغل بها ثم يصف الأدوات والآلات التى يستعملها ، وبعد ذلك يصف الطريقة التى يتبعها فى تحضير المركبات .

ومن العلماء العرب الذين اشتهروا بالتدقيق — حين البحث فى النبات — رشيد الدين بن الصورى . فقد كان يستصحب معه مصوراً ومعه الأصباغ والليق على اختلافها وتنوّعها فكان يتوجه رشيد الدين بن الصورى — كما جاء فى طبقات الأطباء — إلى المواضع التى بها النبات « .. مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التى قد اختص كل منها بشىء من النبات ، فيشاهد النبات ويحققه ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصوّر بحسبها ويجتهد فى محاكاتها . ثم إنه سلك أيضا فى تصوير النبات مسلكاً مفيداً ، وذلك أنه كان يرى النبات للمصور فى إبان نباته وطراوته فيصوره ، ثم يريه إياه أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوره تلو ذلك ، ثم يريه إياه أيضاً فى وقت ذواه ويبسه فيصوره، فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر إليه فى الكتاب وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه به فى الأرض، فيكون تحقيقه له أتمّ ومعرفته له أبين . . . ».

ومن الرسالة السابعة من رسائل إخوان الصفاء يتبيّن أن العرب اتبعوا دستوراً محكماً فى البحث العلمى ينحصر فى تسعه أحكام . وهى كما وردت فى الجزء الأول على النحو التالى :

السؤال الأول : هل هو ؟ يبحث عن وجدان شيء أو عدمه .
والجواب نعم أو لا .

السؤال الثانى : ماهو ؟ يبحث عن حقيقة الشيء .

السؤال الثالث : كم هو ؟ يبحث فى مقدار الشيء .

السؤال الرابع : كيف هو ؟ يبحث عن صفة الشيء .

السؤال الخامس : أى شيء هو ؟ يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل .

السؤال السادس : أين هو ؟ يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته .

السؤال السابع : متى هو ؟ يبحث عن زمان كون الشيء .

السؤال الثامن : لم هو ؟ يبحث عن الشيء المعلول .

السؤال التاسع : من هو ؟ يبحث فى التعريف بالشيء .

وهذه الأسئلة تدل على الاتجاه العلمى الذى كان يسير عليه بعض علماء العرب فى بحوثهم وكتاباتهم وهو يحصر اتجاهات العقل « . . ولكن لا يقر المتجه الذى ينبغى أن يتجه فيه العقل إزاء كل بحث بعينه . . » .

ولا يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل نجد أنه وجد فى العرب وبين علمائهم من كشف عناصر الطريقة العلمية المعروفة الآن ، والتى تميز هذه الحضارة عن التى سبقتها .

وقد جعلنا بحثنا يدور حول السؤال الآتى :

هل وجد فى العرب من سار على الطريقة العلمية وسلك فى أصولها ؟

ما كنت أظن أن للعرب أثراً فى كشف عناصرها والتمهيد إلى أصولها حتى بحثت فى مآثر العرب فى الفيزياء واطلعت على كتاب « الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية للأستاذ مصطفى نظيف » .

ويشتمل هذا الكتاب النفيس على بحوث علم الضوء الموجودة فى كتاب المناظر لابن الهيثم وفى مقالات أخرى . وقد أخذها الأستاذ مصطفى نظيف وتبين النظر واتجاهات التفكير فيها ، وبعد أن درسها وفحصها وأعمل فيها التحليل والموازنه والمناقشة ثبت له أن ابن الهيثم « . . قد توافرت فيه مميزات التفكير العلمى الصحيح . . . » وهى تدل على مدى نضج الفكر وعمق النظر فى عصر ابن الهيثم على النحو الذى وردت فى بحوثه فى الضوء .

وأرى قبل التدليل عليها، أن أنفت النظر إلى أن علماء العرب لم يتوسعوا فى الطريقة على النحو الذى توسع فيها واستغلها علماء الغرب الآن ، كما أن العلماء العرب لم يدركوا ما لهذا الأسلوب من شأن خطير كما أدركه علماء هذا العصر . ولكن يمكن القول إن « كتاب المناظر لابن الهيثم » يدل على أنه وجد بين العرب من سار فى بحوثه على الطريقة العلمية ، كما وجد بين علمائهم من سبق بيكون Bacon فى إنشائها بل ومن زاد على طريقته التى لا تتوافر فيها جميع العناصر اللازمة فى البحوث العلمية .

أما العناصر الأساسية فى طريقة البحث العلمى فهى : الاستقراء ،

والقياس، والاعتماد على المشاهدة أو التجربة، والتمثيل .

ولقد أدرك ابن الهيثم الطريقة المثلى وقال بالأخذ بالاستقراء والقياس والتمثيل وضرورة الاعتماد على الواقع الموجود على المنوال المتبع فى البحوث العلمية الحديثة . فنى « كتاب المناظر» عند البحث مثلا فى كيفية الإبصار واختلاف العلماء فيه يقول « . . . ونبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير ،وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس . ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقاد المقدمات والتحفظ فى الغلط من النتائج ، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقر به ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق الذى به يثلج الصدر ، ونصل بالتدرج واللطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين ، وتظهر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف وتنحسم به مواد الشبهات . . . وما نحن مع ذلك براء مما هو فى طبيعة الإنسان فى كدر البشرية ولكننا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية ، ومن الله نستمد العون فى جميع الأمور . . . » .

ومن أقواله هذه تتجلى لنا الخطة التى كان يسير عليها فى بحوثه ، وأن غرضه فى جميع ما يستقر به ويتصفحه « استعمال العدل لا اتباع الهوى » .

وبعد ذلك نراه رسم الروح العلمية الصحيحة ، وقد بين أن الأسلوب العلمى هو فى الواقع مدرسة للخلق العالى، فقواعده التجرد عن الهوى، والإنصاف بين الآراء،فيكون قد سبق علماء هذا العصر فى كونه لمس المعانى وراء البحث العلمى الحديث . وكان يرى فى الطريق المؤدى إلى الحق والحقيقة ما يثلج الصدر — على حد تعبيره — وهذا ما يراه باحثو هذا العصر من رواد الحقيقة العاملين على إظهار الحق . فإن وصلوا إلى ذلك فهذا غاية ما يبغون ويؤملون .

وابن الهيثم فى طريقته العلمية التى اتبعها فى بحوثه وكشوفه الضوئية قد سبق بيكون Bacon فى طريقته الاستقرائية . وفوق ذلك سما عليه . وكان أوسع منه أفقاً وأعمق تفكيراً . وهو وإن لم يعن كما عنى بيكون بالتفلسف النظرى وبتأليف المؤلفات التى يعرض فيها الآراء النظرية فى طرق البحث ويلزم العلماء بها إلزاماً،فحسبه أنه اتبع الطريقة الصحيحة فى بحوثه وجرى عليها عملا وفعلا ، وأن الأمر جاء منه على بينة وروية وإمعان فكر وحسن تقدير .

ويذهب الأستاذ مصطفى نظيف إلى أكثر من هذا فيقول : « . . بل وإن ابن الهيثم قد عمق تفكيره إلى ما هو أبعد غوراً مما يظن أول وهلة ، فأدرك ما قال من بعده « ماك» و « كارل بيرسون » وغيرهما من فلاسفة العلم المحدثين فى القرن العشرين . أدرك الوضع الصحيح للنظرية العلمية وأدرك وظيفتها الحقة بالمعنى الحديث .

ويمكن القول أنه من نصوص وأقوال ابن الهيثم أن تفكيره اتجه إلى الوجهة التي يتجه إليها التفكير العلمي الحديث . . . وأنه ليس من المغالاة قد أدرك عن بينة الطريقة الحديثة فى البحث العلمى وأدرك الأوضاع يضاً القول أنه الصحيحة لما نسميه الحقائق العلمية . . . »

وفعلاً سلك ابن الهيثم فى بحوثه الطريقة الحديثة فى البحث . وقد وصل بسلوكه إلى الحقيقة التى ينشدها بالمعنى الذى رآه . وهذا يتجلى بأجلى بيان وأبلغ صورة فى الكتاب النفيس (الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشوفه البصرية) تأليف الأستاذ مصطفى نظيف .

ومن الحق أن أشير إشارة بسيطة إلى موضوعات كتاب « المناظر » فلقد استدل ابن الهيثم فى جميع بحوثه فى الضوء على القوانين ، والقوانين الأساسية بتجارب ، واستعان بإجراء التجارب بالمعنى الذى نعنيه الآن . وذهب إلى أبعد من ذلك ، فقد أدرك قيمة التجربة فى البحوث العلمية « . . فهو لا يعتمد على التجربة فى إثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب ، بل يعتمد عليها أيضاً فى إثبات النتائج التى تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد والقوانين . . . »

ومن مميزات ابن الهيثم أنه كان يشرح الجهاز ويبيّن وظيفة أجزائه المختلفة . واستعمل أجهزة مبتكرة لشرح الانعكاس والانعطاف . وتدل تجاربه وحساباته أنه استطاع أن يجمع بين مقدرته الرياضية وكفايته العلمية الممتازة « . . يدل عليها صنع الأجهزه واستعمالها فى

الأغراض المختلفة . . . »

وكذلك يمتاز كتاب « المناظر » بعناية ابن الهيثم بالقياس . فهو بعد أن يثبت المبادئ الأولية بالتجربة ، يتخذ تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التى تفضى إليها . ويشرح على هذا النمط كثيراً من الظواهر الهامة فى الضوء . . .

ويتبين من موضوعات الكتاب أيضاً أن ابن الهيثم قد أدرك قيمة التمثيل فى البحوث العلمية ، ولهذا استعان به فى كثير من الأحيان ، وكان فى ذلك موفقاً وفى بعضها مبتكراً أو ملهماً .

والذى نستخلصه من مآثر ابن الهيثم ونتاجه الفكرى أنه سلك فى البحث سبيلا تتوافر فيه خصائص البحث العلمى . وقد خرج الأستاذ مصطفى نظيف من دراسته لبحوث ابن الهيثم فى الضوء بالقول الآتى :
« . . ليكن ابن الهيثم قد استفاد بمعلومات من تقدموه وبحوث من نقدوه ، فقد استفاد حتما طوعاً أو كرهاً . ولكنه أعاد البحث عن كل هذه الأمور من جديد ، ونظر فيها جميعاً نظراً جديداً لم يسبقه إليه أحد من قبله . واتجه فى هذا النظر وجهة جديدة لم يولها أحد من المتقدمين ، وأصلح الأخطاء وأتم النقص وابتكر المستحدث من المباحث وأضاف الجديد من الكشوف ، وسبق فى ذلك غيره من الأجيال والعصور ، واستوفى البحث إجمالا وتفصيلا ، وسلك فى البحث سبيلا تتوافر فيه خصائص البحث العلمى مع ما فى هذه الطرق من قصور ومع ما فيها من ميزات .

واستطاع أن يؤلف من كل ذلك وحدة مترابطة الأجزاء على قدر ما كان يمكن أن ترتبط به أجزاؤها فى عصره . ان وجدنا فيها عيباً أو نقصاً فتلك سنة الله فى المباحث العلمية . وهو فيها لم يبدع ولم يبتكر فحسب ، بل هو أقام بها الأسس التى انبنى عليها صرح علم الضوء من بعده . . .» .

الخاتمة

رأى وتوجيه :

الآن . . وقد أتينا على ختام الكتاب لا بد لنا من التركيز على نقطتين هامتين :

الأولى : تتصل بماضى الغرب

والثانية : تتعلق بحاضر العرب

فالنقطة الأولى تدور حول أثر الطريقة العربية على الغرب ، وهى الطريقة التى سار عليها العرب وفلاسفتهم وعلماؤهم فى تمجيد العقل وفى الاعتماد عليه واعتباره الدليل والحكم والقائد . وقد مهدت هذه الطريقة إلى عصر النهضة وبعث أوروبا الجديدة .

ولقد خرج الدكتور لويس برنارد «أستاذ تاريخ الشرقين الأدنى والأوسط فى جامعة لندن» من دراساته بأن أوروبا تحمل دَيْنا مزدوجاً للعرب .

١ ــ حافظ العرب على الميراث الفكرى والعلمى الذى خلّفه اليونان وتوسعوا فيه ونقلوه إلى أوروبا .

٢ ــ تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة للبحث ، وضعتْ

العقل Reason فوق السلطة Authority ، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة « . . .وكان لهذين الدرسين الفضل الكبير فى القضاء على العصور الوسطى والإيذان بعصر النهضة فى أوروبا . . . »

وفى كتاب المسائل الطبيعية الذى ألفه « قبل ثمانية قرون » العالم الإنكليزى «أدلارد أوف باث Adelard of Bath» يتجلى إعجابه بطريقة العرب فى جعل العقل الدليل والقائد ، وذلك من الفقرات التالية ، وهى موجهة من « أدلارد » الذى درس فى الجامعات العربية وتأثر بطريقة علماء العرب إلى ابن أخيه الذى درس فى جامعات الفرنجة وتأثر بطريقة علماء الفرنجة .

« . . .إننى وقائدى ودليلى هو العقل — قد تعلمت شيئاً من أساتذتى العرب ، وأنت تعلمت شيئاً مختلفاً عنه .

لقد بهرتك مظاهر السلطة Authority فوضعت فى رأسك لجاماً تقاد به . وإلا فبأى اسم آخر تسمى السلطة سوى انها لجام ؟ فكما إن الحيوانات الضاربة تقاد من مقودها حيث يشاء الإنسان من غير أن تدرى لماذا تقاد ولا أين تقاد ، وإنما تتبع الحبل الذى يجرها . كذلك كثير منكم يرسف فى أغلال البساطة وتصديق كل ما يسمع ويقودكم إلى الخطر سلطة الكتاب والمؤلفين .

إن الإنسان قد منح العقل لكى يستخدمه حكماً عالياً فى الفصل بين الحق والباطل .

وعلينا أن نبحث أول شيء عن العقل . فإذا اهتدينا إليه ـ لا قبل أن نهتدى إليه ـ نبحث فى السلطة فإن سايرت العقل قبلناها . إن السلطة وحدها لا تبعث فى نفس الفيلسوف ثقة ولا يجوز أن تستخدم السلطة لمثل هذا الغرض . . . »

ويعترف « غوستاف لوبون » بأن العرب أول من آمن بما نطلق عليه (حرية الفكر) و (التسامح الدينى) .

ومن حكماء العرب ابن باجة من قال : إن العلم النظرى وحده قادر على الوصول بالإنسان إلى فهم ذاته وفهم العقل الفعال .

وكان لهذه النظرية أثر كبير عند الفرق المسيحية وفلاسفة الكنيسة مما جعل القديس « توما والبرت الكبير » يؤلفان رسائل خاصة لإبطالها . وبذلك يكون ابن باجة قد مهّد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح فى الفلسفة فى الشرق والغرب معاً .

واقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها التى تقوم على إعزاز العقل وتمجيده، والتى كان لها تأثير عظيم فى أوروبا .

وقد اطلع « بيكون » على فلسفة ابن رشد ومؤلفاته ودرسها دراسة عميقة واستفاد منها فوائد جليلة كان لها أثر كبير فى نتاجه واتجاهات فكره . كان معجباً بابن رشد إعجاباً إلى الاعتراف بأن ابن رشد فيلسوف متين متعمق « . . صحح كثيراً من أغلاط الفكر وأضاف إلى تراث العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها . وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد ،

وأزال الغموض من كثير من الكتب التى يتناولها بحثه . . . »

وكان من حسنات فلسفة ابن رشد أن حلت عقال الفكر وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها . ونشأ مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية . ويرى كثير من الباحثين أن فلسفة ابن رشد تركت أكبر الأثر فى أوروبا وأخرجتها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر .

ويمكن القول انه لولا إنقاذ العرب لكنوز اليونان الفكرية وصيانتهم لها ، ولولا تسامحهم وطريقتهم فى تقديم العقل على النقل « . . . لتأخرت نهضة أوروبا الفكرية عدة قرون . . . » كما يقول الأستاذ ليبرى .

أما النقطة الثانية ؛ فهى تتصل بحاضر العرب ونهضتهم الحديثة ، ذلك أن العرب فى هذا العصر هم بأشد الحاجة إلى الروح التى تجلت فى التراث العربى الإسلامى وسادت المعتزلة وبعض فلاسفة العرب وحكمائهم تلك الروح التى تمجد العقل وتدعو إلى التجدد وتقدس حرية الفكر وتنزع إلى الخلاص والانعتاق من قيود الماضى وأغلال التقليد وتقول بالتحرر من سلطان القدر .

إن هذه الروح هى التى تنير الطريق لحل المشاكل العديدة التى تجابه العرب فى هذه الأيام وتعوق سيرهم .

إن هذه الروح هى التى يجب أن تسود المجتمع العربى ، وهى التى تدفع إلى التقدم المستمر والنمو المتواصل وتحول دون تعطيل العقل وتجميده ،

فينطلق متحركاً خلاّقاً منتجاً فى سائر ميادين الحياة .

يجب أن يدرك العرب فى هذا العصر أن التقدم لا يصل إليهم إلا على جسر من حرية الفكر – هذه الحرية التى كان المعتزلة وفلاسفة العرب يرون فيها الجمال والقداسة والخلاص .

إن هذه الحرية هى التى أخرجت للعالم الحضارة العربية وهى التى أثمرت التقدم فى العلوم والأفكار عند العرب فى القرون الوسطى .

إن هذه الحرية هى من العوامل الأساسية التى دفعت العرب إلى القيام بدورهم بحماسة متناهية وفهم قوى ، وبذلك هيئوا العقول للتفكير العلمى الحديث .

لقد أنتج العرب وأثمرت قرائحهم عندما كانوا أحراراً وعندما كانوا يؤمنون بحرية الفكر ويطبّقونها ، ويقدسون العقل ويصدعون لأحكامه- ولكن حينما ابتلوا بالاستعمار وما صحبه من ضغط على المواهب وكبت للحريات وقتل للقابليات – أقول : حينما ابتلوا بذلك ضعفت عزائمهم وتبلدت عقولهم وهزلت هممهم وأحاطهم الخمول واليأس حتى لقد تسرب إلى الكثيرين أن العرب ليسوا أهلا لعظائم المبتدعات ولا أكفاء لحمل الرسالات ولا صالحين لخدمة المدنية .

وأقولها كلمة صريحة : لن يقدّر لمواهب العرب أن تتحرك ولا لقابلياتهم أن تثمر وتنتج ، ولا لمجتمعهم أن ينهض ويثمر ، إلا إذا تحرروا تحرراً كاملا من الاستعمار – بأشكاله وألوانه – الذى يقوم على الإرهاق

والضغط وكبت الحرية الفكرية وقتل القابليات وتجميد المواهب .

ولن يقدّر للعرب أن يتقدموا إلا إذا آمنوا بحرية الفكر وطبّقوها وجعلوا للعقل مجالا واسعاً فى أحكام الفقه .

وإنه لواجب مقدس تفرضه رسالة الحياة على المفكرين والموجهين أن يعملوا على إحياء روح المعتزلة والفلاسفة العرب فى إعزاز العقل واعتباره الدليل والقائد والحكم وفى « تخفيف الإيمان المطلق بسلطان القضاء والقدر » .

وأرى كما يرى بعض الكتاب أن إحياء هذه الروح أمر لا بد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن وندفع بقومنا إلى التقدم وخدمة الحضارة الإنسانية .

أهم مصادر الكتاب

القرآن الكريم
آثار أبى العلاء المعرى ، جمع وتحقيق لجنة من وزارة المعارف بمصر
آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابى
ابن باجة ، للدكتور عمر فروخ
ابن طفيل وقصة حى بن يقظان . للدكتور عمر فروخ
أبو العلاء المعرى ، لأحمد تيمور
إحصاء العلوم ، للفارابى
إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) ، للغزالى
إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، لابن القفطى
الإدراك الحسى عند ابن سينا ، لمحمد عثمان نجاتى
الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين الرازى
البرهان ، لابن سينا
تاريخ حكماء الإسلام ، للبيهقى
تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، لدى بور

تاريخ الفكر الأندلسى ، لأنخل بالنثيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس

تاريخ فلاسفة الإسلام ، للطفى جمعة

تجديد ذكرى أبى العلاء ، لطه حسين

تراث العرب العلمى ، لقدرى حافظ طوقان

التصوف الإسلامى ، ازكى مبارك

تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد

التفهيم لأوائل صناعة التنجيم ، للبيرونى (مخطوط)

تلخيص كتاب المقولات ، لابن رشد

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفى عبد الرازق

تنقيح المناظر ، لابن الهيثم

تهافت التهافت ، لابن رشد

تهافت الفلاسفة ، للغزالى

الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، جمع وتقديم محمد خلف الله

الجاحظ ، لشفيق جبرى

الجبر والمقابلة ، لمحمد بن موسى الخوارزمى نشر وتعليق على مشرفة ومحمد أحمد مرسى

جمال الدين الأفغانى ، لقدرى حافظ طوقان
الجمعية المصرية لتاريخ العلوم، (مجموعة بحوث ومحاضرات ألقيت فى العيد الألفى لابن سينا)
الحسن بن الهيثم – بحوثه وكشوفه فى الضوء ج١ وج٢، لمصطفى نظيف
الحقيقة فى نظر الغزالى ، لسليمان دنيا
حكيم المعرة ، للدكتور عمر فروخ
حىّ بن يقظان، تحقيق وتعليق احمد أمين
الحيوان ، للجاحظ
خاطرات جمال الدين الأفغانى
خلاصة تاريخ العرب ، لسيديو
دائرة المعارف الإسلامية
دائرة المعارف البريطانية
دراسات على مقدمة ابن خلدون ج ١ ، ج ٢ لساطع الحصرى
رسائل إخوان الصفاء
رسائل الفارابى فى العقل
رسائل فلسفية للرازى
رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة
رسالة الغفران لأبى العلاء، تحقيق ؛ كامل الكيلانى

ضحى الإسلام ، لأحمد أمين
طبقات الأطباء : لابن أبي أصيبعة
طبقات الأمم ، لصاعد الأندلسى
ظهر الإسلام ، لأحمد أمين
عبقرية العرب ، للدكتور فروخ
العقيدة والشريعة فى الإسلام ، لجولد تسهير
علم الفلك فى القرون الوسطى ، لنللينو
عيون المسائل فى المنطق ، للفارابى
عيون الحكمة ، لابن سينا
فجر الإسلام ، لأحمد أمين
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، لطه حسين
فلسفة ابن سينا ، لجواشوا
الفهرست ، لابن النديم
فوات الوفيات ، لابن شاكر الكتبى
فى ميدان الاجتهاد ، لعبد المتعال الصعيدى
قصة حى بن يقظان ، نشر مكتب النشر العربى بدمشق

كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، للفارابي
كشف الظنون ، لكاتب جلبي
الكشاف (أربعة أجزاء)، للزمخشري
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد
الكندي وفلسفته ، لمحمد عبد الهادي أبو ريدة

اللزوميات ، لأبي العلاء المعري

مجلة المقتطف

المجموع ، للفارابي
محاضرات أبن الهيثم التذكارية (المحاضرة الأولى) ، لمصطفى نظيف
محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة الرابعة) ، لمصطفى نظيف
محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة السابعة) ، لقدري حافظ طوقان
المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ، لجولد تسهير
مصطلح التاريخ ، لأسد رستم
معجم الأدباء ، لياقوت
معجم البلدان ، لياقوت
مفاتيح العلوم ، للخوارزمي الكاتب الأديب

مقدمة ابن خلدون
الملل والنحل ، لابن حزم
من أفلاطون إلى ابن سينا ، لجميل صليبا
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . لعلى سامى النشار
مؤلفات ابن سينا ، للأب قنواتى

النجاة ، لابن سينا
نظرة فى حدوث المذاهب الأربعة : لأحمد تيمور
نفح الطيب (أربعة أجزاء) ، للمقرى

المصادر الإفرنجية

Arabic Thought and Its place in tHhistory by Leary.
Contributions of Britain to Arabic Studies by Bernard.
Greek Astronomy by Heath.
History of Math. by Smith.
History of Physics by Cajori.
History of Math. by Cajori.
Introduction to History of Science by Sarton.
Legacy of Greece.
Legacy of Islam.
Men of Mathematics by Bell.
Men of Science by Wilson.
A Short History of Math. by Bell.
Literary History of the Arabo by Nickolson.

تمّ طبع هذا الكتاب في

مطبعة المتوسّط ش.م.م.

المكلس – لبنان

هذا الكتاب

« .. ان العرب في هذا العصر هم بأشد الحاجة الى الروح التي تجلت في التراث العربي الاســـلامي ... تلك الروح التي تمجد العقل وتدعو الى التجدد وتقدس حرية الفكر وتنزع الى الخلاص والانعتاق مــن قيود الماضي واغلال التقليد وتقول بالتحرر من سلطان القدر » .

بهذه الكلمات يخلص المفكر العربي الراحل قدري حـافظ طوقان في كتابه هذا ، واحد اهم كتبه ان لم يكن اهمها، الذي يشرح فيـــه المعاني المتعددة التي اناطها العرب بكلمة العقل في الاسلام وعن مقامه في القرآن الكريم وعند الرسول العظيم .





دار القدس
بيروت ـ لبنان

الثمن : ٦٠٠ ق.

٧٠ قرش مصري